

**THE BOOK WAS
DRENCHED**

UNIVERSAL
LIBRARY

| OU_160961

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 378.574/C-7 V.7 Accession No. 14493

Author Calcutta University

Title Journal of the Department of letters

This book should be returned on or before the date last marked below.

JOURNAL
OF THE
DEPARTMENT OF LETTERS

University of Calcutta

**Journal
of the
Department of Letters**

Vol. XXI



**CALCUTTA UNIVERSITY PRESS
1931**

PRINTED AND PUBLISHED BY BHUPENDRALAL BANERJEE AT THE CALCUTTA UNIVERSITY PRESS,
SENATE HOUSE, CALCUTTA

CONTENTS

	Page.
1. Sulika, Cūhka and Cūlikā-Paisācī, by Prabodh Chandra Bagchi, M.A., D. ès Lettres (Paris)...	1-10
2. The Banking System of Japan and what it teaches us, by B. Ramachandra Rau, M.A., L.T. ...	1-30
3. University Extension Lectures on Sufiism, by Maulavi Wahed Hosain, M.A., B.L. ...	1-48
4. Greek and Hindu Methods of Spherical Astronomy, by P. C. Sengupta, M.A. ...	1-25
5. The Position of Gold in the Indian Currency of the Hindu Period, by A. K. Sarkar ...	1-12
6. Government and Administrative System of Tipu Sultan, by Surath Charan Sengupta, M.A. ...	49-84
7. Saṅkara on Empirical and Transcendental Knowledge, by Satindrakumar Mukherjee ...	1-30
8. অধ্যাপক রাধাকৃষ্ণন-প্রণীত ইংরাজী হিন্দুদর্শনের টত্ত্বাত্মক— ভগবদগীতা (অমুবাদ)—অমুবাদক শ্রীকোকিলেশ্বর শাস্ত্রী, বিজ্ঞারঞ্জ, এম.এ.	১৫-৮০
9. The Lalitamādhava, Translated into Bengali Verses —Edited by Manindramohan Bose, M.A. ...	1-80
10. Padas of Candidās, by Manindramohan Bose, M.A. ...	1-26
11. A Critical Study of the Songs of Govindadas, by Biswapati Chaudhuri, M.A. ...	1-32

ŚULIKA, CŪLIKA AND CŪLIKĀ-PAIŚĀCI.¹

By

PROBODH CHANDRA BAGCHI, M.A. D.-ES-LETTRES (PARIS)

Lecturer, Calcutta University.

Lacôte in his *Essai sur Gunādhyā* (p. 52) explains *Cūlikā-Paiśāci* as “low paisācī” (“basse paisācī”), and connects the word *Cūlikā* with Pali *culla*. According to him the name would be of the type *Ardhamāgadhi*. But it should be pointed out that one would expect here rather *cullikā* than *cūlikā*. *Culla*, derived from *kṣudra*, means “small, little” and does not offer a suitable explanation as the attribute of a dialect. Besides we have *Ardhamāgadhi* but not *Cūlikā-māgadhi*. Lacôte’s explanation therefore does not seem to be satisfactory.

Lacôte has summarised (*loc. cit.*) all that is known about *Cūlikā-Paiśāci*. Hemacandra (according to whom it is *Cūlikā-Paiśācikā*) and Trivikrama mention it as a variety of *Paiśāci*. Mārkandeya Kavīndra speaks of three varieties of *Paiśāci*—Kaikeya, Śaurasena, and Pañcāla. An unknown author mentions eight: Kāñci-deśīya, Pāṇḍya, Māgadha, Gauḍa, Vrācāla, Dākṣinātya, Sābara, and Drāviḍa. But the three mentioned by Mārkandeya are really Prakrits and the others are *deśabhāṣās*. A modern authority, Lakṣmīdhara, gives an original list of *Paiśācis*, probably based on earlier sources: Pāṇḍya, Kekaya, Bāhlika, Sahya, Nepāla, Kuntala, and Gāndhāra. Of these, those of the north-west, Kaikeya (the Western Punjab), Bāhlika (Balkh), Gāndhāra (Peshawar) and Vrācāla (Sindh) might really have represented varieties of *Paiśāci* (*cf.* Grierson, *The Piśāca Languages of North-Western India*, p. 4). It should be noted that all these names are of geographical import. We may, therefore, expect that *Cūlikā-Paiśāci* also had a similar significance.

Pargiter in 1912 (J. R. A. S., 1912, pp. 711-712, *Cūlikā Paiśācika Prakrit*) tried to connect it with a people called *Cūlika*, mentioned in the Sanskrit texts. But he failed to prove the real existence of a people of that name. The Mahābhārata (VI, 75, 3297) mentions the Cūlikas along with the Tuṣāras, Yavanas and Śakas as occupying the right flank

¹ I am indebted to my friend and colleague Dr. S. K. Chatterji for some of the suggestions.

of the army in the great war. According to the Matsya Purāṇa¹ (50.76) the Cūlikas founded some sort of kingdom in India during the dark times of the Kali age. The Vāyu Purāṇa (99.268) has the same passage but reads *Tūlikas* instead.² "There can be little doubt from all these readings," says Pargiter, "that Cūlika is the best supported form of the name and many of the variations are easy misreadings or corruptions of it. Both the Purāṇas couple the Yavanas with them in this passage as having also founded a kingdom in India during that time.

"The Mārkanḍeya P. mentions the Culikas or Cūlikas along with the Lampākas, Kirātas, Kāśmiras, and other less known tribes in the region bordering India on the north (57.40); and the Cūlikas, along with the Aparāntikas, Haibayas, Pañeadakas (probably Pañcanadas), Tārakṣuras (probably Turuṣkakas) and other tribes who cannot be identified, in the very west of India (58.37). These Cūlikas and Culikas are no doubt one and the same.

"The Matsya and the Vāyu Purāṇas have a passage corresponding to the former of these passages in the Mārkanḍeya, and the Vāyu has a further passage corresponding to Mārkanḍeya (57.41) which contains Śūlikas as another tribe in the same northern region. Corresponding to the Culikas of the Mārkanḍeya, the Vāyu reads *Pūḍikas*³ (var. *Cūḍikas*) which the Matsya reads Sainikas (114.43). Culika and Cūlika may be mere variations of the same name, as nearly as the geographical compiler could get it, but whether that be so or not, the Vāyu reads (in all editions and MSS.) Cūlikas instead of Śūlikas in the second corresponding passage so that the Vāyu certainly places the Cūlikas as a tribe in the northern region."

The Brahma P. mentions in the corresponding passage Śūlika and the Brahmanīḍa, the *Jhillika* (Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, p. 73). Therefore it seems that the same name appears under the following different forms: *culika*, *cūlika*, *cūḍika*, *śūlika*, *sūlika*, and *jhillika* (?) of which *cūlika* and *śūlika* are the most frequent. Both of them appear

¹ This is according to the reading of the Calcutta and Anandāśrama editions. Pargiter quotes the different forms from other MSS. too of which *Pulīha*, *Cālika*, *Vālinīka*, are simply misreadings and *Bāhlika* simply replaces a less known people by a better known one.

² Other MSS. give *cultika*, *vulika*, *vunika* (*vutika*) and *vrulika*. See Pargiter (*loc. cit.*). The last forms are only misreadings. Confusion between *ca* and *va* is frequent in old texts. Cf. *cakesu* for *valsu* (Oxus).

³ In the corresponding passage of the Vāyu Alberuni reads *Sulika* (Sachau, p. 300).

as the variants of the same name and both are located in the same region, either the north or the north-west.

The *Sūlikas* are known from other texts too which have been already discussed by Gauthiot (*J. As.*, 1910, II, pp. 541-542). The Sūlikas are mentioned like the Cūlikas, in the company of the Tukhāra, Yavana, Pahlava, Cīna, etc. According to the Matsya P. their country is watered by the river Caksu (Vaksu, the Oxus).¹ The Vāyu P., as already seen, locates them in the north while the Br̥hatsaṁhitā places them in the north-west and mentions them six times (IX, 15, 21; X, 7; XIV, 23; XVI, 35 and XIV, 8, in the last place as *Śaulika*). Caraka (30.6) mentions them along with the Bāhlika, Pahlava, Cīna, Yavana and Śaka. In the *Fan-yu-tsu-ming* of Li-yen, a Sanskrit-Chinese vocabulary of the 8th century A.D. and in a fragmentary lexicon of about the same period the name *Surī* (= *Sūlī*) is given as an equivalent of *Hou*, "barbarians," applied by the Chinese only to the Sogdians in that period. They are mentioned in the company of the *Pārasī* (*Pārasika*), *Trusaka gaṇa* (*Turu-ka*°), *Karpiśaya* (*Kapiśā*), *Tukhāra*, *Kucina* (*Kucha*), etc.² The Tibetan sources mention them as Śulik.

The identity of *Sūlika* and Sogdiana has been established by Gauthiot (*loc. cit.* and *Essai de Grammaire Sogdiene*, p. vi). The Chinese name of the country, *Su-li* falls back on an original: **Sūlīk* < **Suwōlīk*, an eastern and southern dialectal form of Sogdian **Suy-δīk*. Pehlvi has *Surak*, which is read as **Sūlīk*. We have thus the following authentic forms of the same name (for the additional forms see Gauthiot, *loc. cit.*):

Mahābhārata :	<i>Cūlika</i> .
Purāṇas :	<i>Cūlika</i> , <i>Cūlīka</i> , <i>Cūḍīka</i> .
	<i>Śulīka</i> , <i>Śūlīka</i> .
	<i>Sulīka</i> (Alberuni).
Tibetan :	<i>Śūlīk</i> .
Chinese :	<i>Su-li</i> < * <i>Sūlīk</i> < * <i>Suy-δīk</i> .
Sino-Skt. :	<i>Surī</i> < <i>Sūlī</i> < <i>Sūlī(k)</i> .
Pehlvi :	<i>Surāk</i> = <i>Sūlīk</i> (agree with the eastern and southern dialectal forms of Sogdian).
Pehlvi (also) :	<i>Sod</i> } (agree with the northern and western dialectal
Persian :	<i>Suyd</i> } forms of Sogdian).
Avesta :	<i>Suyda</i> —.
Greek :	<i>Σόγδοι</i> .

¹ In the corresponding passage quoted by Alberuni (Sachau, p. 261) the name is read as *Dhūlīk* (?).

² P. C. Bagchi, *Deux Lexiques Sanskrit-Chinois*, Paris, 1929, pp. 295 and 336.

How to explain the alternative forms *Culika-Śūlika* attested by the Purāṇas? It seems that the name being that of a foreign people was heard and transcribed in Sanskrit in different ways. The alternance s : ś : c is not unknown in such cases. The name of Kueha is transcribed in the Br̥hat-saṁhitā as Kueika of which a variant Kuśika is also recorded (Lévi, *J. As.*, 1913, p. 345) and it is quite possible, as has been suggested by Pargiter, that the name *Samarkand* appears in that of *Carmakhandīka*, a country located by the Puranic sources in the northern region by the side of Pahlava, Yavana, Gandhāra (Kirfel, *loc. cit.*, p. 72; Alberuni, p. 300). Moreover the interchange between ś, s and ch is not unknown in the Middle Indo-Aryan even on Indian soil, e.g., chāra < skt. śāha, chāvau < skt. śabaka; chui — skt. śuchi; chutā — skt. sudhā. (Pischel, *Prakrit Sprach.*, § 211.) In Indo-Iranian such changes ch = s, čy = ś were common; cf. Sogdian sy'kh (sayāka), Persian sāya, Sanskrit chāyā; Sogd. kyšp' · kešpa — kásyapa, Skt. kacchapa. (Gauthiot, *Grammaire Sogdienne*, §§ 162 & 118.) Therefore it seems evident that the Sogdian name Sulik, Śūlik could be transcribed as Śūlika-Śūlika and sometimes as Culika-Cūlika. The alternance recorded by the Purāṇas thus receives justification.

If the identity of *Cūlika-Śūlika* and Sogdian may thus be taken as established then *Cūlika-Parśācī* may be considered to have been a variety of north-western Prakrit spoken by the Sogdians. Before proceeding to discuss the linguistic aspect of the problem it is necessary to see whether it was historically possible in any period of Indian history.

The Sogdians who are mentioned in Indian literature in the company of their neighbours the Tukhāras, the Pahlavas, the Yavanas, etc., appeared in India probably along with them. But though some of the Puranic texts attribute to them a certain political ascendancy in the history of India we have no other distinct proof in its support. Already in the first century B.C. the Śakas, and a little later the great *Yue-chi* hordes, occupied the home of the Sogdians in the Oxus valley. They freely mixed with the people and borrowed their culture. There is, therefore, every possibility of Sogdians having come with these conquering hordes when they entered India.

The Sogdians were playing a great rôle in the history of Central Asia in this period. A large part of the trade between China and the Western countries was in their hands. The merchants of this country were so very enterprising that in the subsequent period they had small colonies in different parts of Eastern Turkestan up to the walls of China. Their

language had become a sort of *lingua franca* in that region. (See Pelliot, *Revue d'histoire et de Littérature religieuses*, 1911, p. 10 ff.) Politically they did not seem to have played any great rôle even in their own country. But they were good agriculturists and excellent merchants. It is quite probable that in their latter capacity they had come up to India already towards the beginning of the Christian era. In the notice on China in the *Periplus of the Erythrean Sea* (Schoff, p. 48) we find that the commodities of China, specially cotton and silk stuffs, used to be brought by caravans in those days through Bactriana to Barygaza for exportation. This commerce was in all appearance partly in the hands of the Bactrians and their neighbours, the Sogdians. It is neither improbable that these Sogdians had formed settlements in the Punjab by the side of the *Tue-chis* and *Śakas*. The biography of the Buddhist monk Seng-houei, preserved in the Chinese texts, clearly tells us that "he was born of a Sogdian family long established in India. His father was a merchant and went to Tonkin where he later settled down for his business. Seng-houei was born there" (Bagehi, *Le Canon Bouddhique en Chine*, I, p. 301.) Seng-houei went to China in 247 A.D. and was therefore born towards the beginning of the 3rd century A.D. His family, consequently, had come to settle in India sometime in the 2nd century A.D., if not earlier. This case could not have been an isolated one. There were no doubt other families which had come up to India in the same period. Even in modern times we find groups of people in the Punjab who are most probably of foreign origin and bear names which may be connected either with *Śūlika-Cūlika* or with *Suy-ḍik—Suyd*. First of all in the Shahpur district we meet with an agricultural clan of the Rajputs—known as the *Sudki* (*A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab*, 1919, Vol. III, p. 435). In Multan there are two classes of the *Jāts*, both agricultural, called *Solgi* and *Solkah* (*ibid.*, p. 428). Moreover there is another people in the Punjab, supposed to be of "mysterious origin," which is differently known as: *Sud, Sudha, Sudgi*. "The Suds are almost entirely confined to the lower hills and the districts that lie immediately under them as far west as Amritsar. Their headquarters are at Ludhiana, and the neighbouring town of Macchiwara and they are apparently unknown outside the Panjab. They are almost wholly mercantile in their pursuits.. .Many of them practise widow marriage." (*Ibid.*, p. 430.) They are mostly Hindu and only a few of them are Sikhs. But they are very lax in the observance of their respective religions. They freely take meat and wine. In the same notice it is further observed that "the tribe is apparently an ancient one but

no definite information as to its origin is obtainable. They are proverbially acute and prosperous men of business." The Jārtikas (the ancient name of the modern Jāts) who lived about Śākala (Sialkot) were intimately connected with the Bāhikas, who are identified with the Bāhlkas. Their customs and manners are also denounced as un-Aryan in ancient texts. The characteristics of the people mentioned before and their low position in the Hindu society point out their foreign origin. If they are connected with the ancient Sogdian immigrants then we have to suppose that the group *Sulki*, *Solgi*, *Solkah* was related to the Sūlikas—the Soghdians of the Eastern and Southern provinces of Sogdiana and the *Sul*, *Suda*, *Sudgi* were related to *Suyd*, or *Suy-δik*, the Sogdians of the western and northern parts of the country. But it should be admitted that nothing can be definitely asserted until a closer study of these clans are made.

We might further note that there is a Rajput clan of the *Agnikula* who are connected with the Gujars (Gurjaras)—a Scythic people who probably followed the Huns to India. It is the Cālukyas. "Two branches of them migrated from Northern India. One called *Cā/u/kyā*, descended from the Siwalik hills in the last quarter of the 6th century A. D., and penetrated into Southern India. The other, the Cālukya or *Solanki* left Kanauj about 950 A. D. and occupied Guzerat. *Solanki* Rajputs are still to be found in the Punjab in Hoshiarpur and in the tracts bordering on Rajputana in the South-West of the province." (*Ibid*, I, p. 47.)

The origin of the Cālukyas is unknown. The legendary origin of this dynasty is found in several places. Bilhaṭa, a court-poet of the later Cālukyas, in his *Vikramāñihadeva-carita* gives a story according to which the progenitor of this dynasty was born from Indra's *culka*, (the hand hollowed for receiving water) while he was receiving water from Brahmā. (R. G. Bhandarkar, *History of Deccan*, p. 180.) Another legend, recorded in a late inscription of the Cālukyas would have us believe that they were born from the *culka*, the water-pot of Hārīti-Pañcaśikha. It should be noted that the Sanskrit lexicons however give the form *cañuka* and *culuka* instead of *culka*. (Cf. Fleet, *Dynasties of the Kanarese Districts*, p. 339.) All these seem to be legends arising out of popular etymologies suggested by the word *cālukya*. Cālukya however is not the only form of the name. Fleet (*loc. cit.*, p. 336, n. 3) has collected the other forms together. The oldest is *calkya* (578 A.D.), then come *calikya* (602 A. D.), *calikya*, *calukya* (634-35 A. D.), *caulukya* (757 A.D.),

calukki, or *calukika*, and *cālukya*. All these forms seem to have evolved from *calkya*. The *Caulukya* or *Caulukika* dynasty of Anhilwad was in all probability related to the Cālukyas. They are commonly known as *Solaki* or *Solanki* which is supposed to be a dialectic variant of Caulukya (*History of Gujerat*, Bombay Gazetteer, p. 156). All these different names seem to fall back on *Calkya* and **Solka*, which may be connected with *Śulki-Solgi-Solkah* of the Punjab and ultimately with *Cūlika-Śulika*. It should be remembered that amongst the different forms of the last two names, already mentioned, we come across with *Calka*, and *Śaulika*.

Thus assuming that the Sogdians had come up to India along with the *Śaka-Yavana-Pahlaras* about the Christian Era it is quite natural to expect that they had formed settlements of their own in the Punjab. In their intercourse with the Indians they probably had to adopt the Prakrit spoken in north western India like their companions. The phonetic peculiarities of their own language were sure to influence the Prakrit adopted by them and ultimately the Prakrit as spoken by them might have been recorded by the grammarians as *Cūlika-Paiśācī*. No geographical limit can be defined for this Sogdian Prakrit. It was probably current and understood everywhere from the Punjab up to the Valley of the Oxus.

I have elsewhere described the rôle of the Sogdians in the transmission of Buddhism to China (*cf.* Bagehi, *India and China*, Bulletin of the Greater India Society). Buddhists were received in their country already in the 1st century B. C., and it was from there that Buddhism and Buddhist texts were first introduced to China. From the 2nd century A. D., the Sogdian monks were taking part in the translation of Buddhist texts into Chinese. Buddhist texts were translated and transcribed into Sogdian. There are Chinese translations of original texts which bear Sogdian stamp. Huber (B. E. F. E. O., VI, Nos. 1-2), studied some Buddhist texts in Chinese translation which contain astrological terms. These terms were explained by Huber as Persian but they were later on found to be Sogdian (Müller, *Sitzungberichte*, Berlin Academy, 1909, p. 726; Gauthiot, *Grammaire*, p. xii). There is therefore ample evidence to prove that the Sogdians were in close touch with India and their monks knew some original language of the Buddhist texts either Sanskrit or the north-western Prakrit in which the Prakrit Dharmapada was written down. This Prakrit as we know from other sources was current in the entire region from the Punjab to Khotan. The Sogdian Prakrit or the *Cūlikā-Paiśācī* was in all probability a variety

of this Prakrit. The characteristics of this Prakrit accord well with those of *Paiśācī*, while a study of the phonetic peculiarities of Sogdian show that the same Prakrit as spoken by the Sogdians agreed with what we know about *Cūlikā-Paiśācī*. It is therefore necessary to discuss the Sogdian phonetic system and the Sanskritic words as pronounced by the Sogdians. For this purpose I would refer the Sogdian version of the *Vessāntara jātaka* (Gauthiot, *J. As.*, 1912, pp. 163 ff. and 430 ff.) and the Sogdian transcript of the *Nīlakantha dhāraṇī* (Gauthiot, *J. R. A. S.*, 1912, pp. 629 ff.).

In summarising the characteristics of *Cūlikā-Paiśācī* Lacôte (*loc. cit.*) writes: "In *Paiśācī* the hardening is limited to *d* whereas it is general in *Cūlikā-Paiśācī*. The latter is particularly denounced as the speech of the common people by Bhoja who puts *Paiśācī* in the mouth of important personages. According to Hemacandra in *Cūlikā-Paiśācī* the treatment of the sonant stops has an absolute uniformity. All of them undergo identical alteration whatever their position in the word may be, whether they are simple or aspirated, intervocalic or in a conjunct. This phenomenon is absolutely foreign to all Prakrits. It is reasonable to admit that it was produced in a non-Aryan population which did not possess the sonant stop in their original language." Grierson (*loc. cit.*) adds: "Hemacandra (IV, 327) states that according to some authorities *Cūlikā-Paiśācīkā* does not harden soft consonants when they are initial or conjunct."

These characteristics agree well with those of Sogdian. Ancient Sogdian had only the surds *k*, *t*, *p*; it had no sonants but only the spirants, γ , δ , β instead. It had also the occlusives *g*, *d*, *b* only after the nasals and in some rare consonant groups of ancient origin (Gauthiot, *Grammaire*, § 8). Therefore as we shall see later on Sogdian had generally used the surds for the sonant group in Skt. In initial positions and sometimes in conjunct the sonant group in Sanskrit has been replaced by the spirants.¹ There is only one difference to be taken into account, that though the Prakrit Grammarians speak of the existence of the aspirate in *Cūlikā-P.* there is no aspirate in Sogdian. "The aspirates of the Indian languages are always rendered in Sogdian by simple corres-

¹ It should however be noted that towards the beginning of the Christian era the Middle Indo-Aryan possessed the spirants which were later on dropped from the pronunciation. Thus Sauraseni of *circa* 200 A.D. had medially something like the following sounds: γ , δ , β (*v*). It had also the double consonants. Cf. S. K. Chatterji, *Origin and Development of the Bengali Language*, p. 254.

ponding occlusives and the *h* represents in Sogdian writing not a consonant but a vowel: *lykh* should be read: **leka*." (Gauthiot, *A propos de la dattation en Sogdian*, J. R. A. S., 1912, p. 353.)

But we cannot always implicitly rely on what the Prakrit Grammarians tell us about Cūlikā-P. It should be borne in mind that their knowledge of the language was only traditional and the examples supplied by them might have been greatly artificial. They might not have faithfully rendered the aspirate of the Indian languages as pronounced by the foreigners.

It remains to be noted that Sogdian did not possess either *t*, *th*, or *d*, *dh* sounds but still in the transcription of the *dhārapī* they have always rendered *d* of Sanskrit by *t*. Before quoting the examples for better comparison we might give the following table of alternances:—

Sanskrit	Cūlikā-P.	Sogdian
<i>g, gh</i>	<i>h, lh (?)</i>	<i>k</i>
<i>j, jh</i>	<i>c, ch (?)</i>	<i>c</i>
<i>d, dh</i>	<i>t, th (?)</i>	<i>t</i>
<i>d, dh</i>	<i>t, th (?)</i>	<i>t</i>
<i>b, bh</i>	<i>p, ph (?)</i>	<i>p</i>
<i>v</i>	<i>p</i>	<i>B (= bilabial v)</i>
Sanskrit	Cūlikā-P.	Sogdian
<i>g gh</i>	<i>k kh</i>	
<i>gṛītātālām</i>	<i>kīrītātām</i>	<i>kn̄l'qkh <ghānṭīkhā</i>
<i>ghārmaḥ</i>	<i>khammo</i>	<i>nyah'tn <nirghātana</i>
<i>nagaram</i>	<i>nakaram</i>	<i>śβkrm̄ <Śiraghosa</i>
<i>mēghaḥ</i>	<i>mekho</i>	
<i>j jh</i>	<i>c ch</i>	
<i>jīmūtah</i>	<i>cīmūto</i>	<i>č̄r'ymh <jālin</i>
<i>jharjharah</i>	<i>chaccharo</i>	<i>č̄yn'g <jināya</i>
<i>rājā</i>	<i>rāca</i>	<i>č̄yey <jiji</i>
<i>nirjharah</i>	<i>niccharo</i>	<i>r̄č̄βwrt <rājyarardhana</i>
		<i>βač̄r <rajra</i>
		<i>nyr̄č̄wt" <nirjjautā</i>
<i>d dh</i>	<i>t th</i>	
<i>ḍamarukah</i>	<i>ṭamarko</i>	<i>tr̄wm <d̄rum</i>
<i>ḍhakkā</i>	<i>ṭhakkā</i>	

Sanskrit	Cūlikā-P.	Sogdian
<i>tadāgam</i>	<i>taṭākam</i>	
<i>maṇḍalam</i>	<i>maṇṭalam</i>	<i>munt̄ t̄ t̄ <maṇḍat̄te</i>
<i>gāḍham</i>	<i>kāṭham</i>	<i>ngr kn̄t̄ <Nilakanṭ̄ha</i>
<i>d dh</i>	<i>t̄ th</i>	
<i>Dāmodarah</i>	<i>Tāmotaro</i>	<i>mntr'y <mandrī</i>
<i>dhūli</i>	<i>thūlī</i>	<i>tntr'k <Dandarak</i>
<i>Sadanam</i>	<i>Satanam</i>	<i>wyspydr'k <Vessāntara</i>
<i>pradeśah</i>	<i>pateso</i>	<i>"n'nt <Ananda</i>
<i>Vadanakam</i>	<i>ratanakam</i>	
<i>Kandarpaḥ</i>	<i>Kamtappo</i>	<i>pwt'yst } <Budhīa^c</i>
<i>madhuram</i>	<i>mathuram</i>	<i>pwt'y lk̄ } pwt'y pwt'y <bodhaya</i>
		<i>śnl'wdu <Śuddhodana</i>
		<i>yśwdr̄h <Yaśodhārā</i>
		<i>t'rny <dhārānī</i>
		<i>syt'y <siddhāya</i>
<i>b bh</i>	<i>p ph</i>	
<i>bālakah</i>	<i>pālako</i>	<i>prm'uh <Brāhmaṇa</i>
<i>bhagavatī</i>	<i>phakaratī</i>	<i>pwt'y <bodhaya</i>
<i>rabbasah</i>	<i>raphaso</i>	
<i>dimbam</i>	<i>timparam</i>	
<i>v</i>	<i>p</i>	<i>β</i>
<i>vanam</i>	<i>palam</i>	<i>βacr <vajra</i>
<i>Gorindah</i>	<i>Gopinto</i>	<i>nyrβ'n <nirvāṇa</i>
		<i>βr'yśm̄ <Viśramāṇa</i>
		<i>śβkwś <śivaghosa</i>

Note on p. 7.—When the present paper was going to come out of print my attention was drawn to the suggestion made by Dr. H. C. Ray Chaudhuri—*Political History of Ancient India* (2nd edition), pp. 370-371—that Śulikas mentioned in the Haraha Inscription of Isānavarman may probably mean the Cālukyas and that the word itself may be a dialectic variant of Calikya, another form of Cālukya.

THE BANKING SYSTEM OF JAPAN AND WHAT IT TEACHES US

By

B. RAMCHANDRA RAU, M.A., L.T.

INTRODUCTORY.

There are several reasons which make the study of the present-day Japanese banking system a matter of important consideration. It is undeniably true that there is not very much brilliance in the matter of their banking growth. The splendid elasticity of deposit banking, or the highly perfected facilities of an organised discount market, or the enlightened policies of Central Bank management are wholly conspicuous by their absence. What, then, has India to learn from this undeveloped Japanese banking and monetary system?

As an Asiatic people like ourselves they have given positive proof of the fact, that banks, like other human beings, can flourish under a favourable environment. Within a remarkably short time, extending over 56 years, the task of transforming the old and effete financial system into the semblance of an orderly banking system has been accomplished. This remarkable evolution must certainly have its own lessons to those who are willing to learn.

Early Banking prior to 1872.

Modern banking in Japan dates from the year 1872. Prior to Nov., 1872, the Japanese merchant firms¹ carried on banking business for their feudal lords collecting their revenue in kind

Tennoji Gorobei, Kopashi Jotoku and Kagiya Rokubei were some of the most important of these firms.

and selling it in Osaka and remitting the amount realised to their *daimyo* or feudal lord. They received deposits, gave loans on mortgage, extended credit to merchants, undertook remittance business and financed the *daimyos* whenever they were short of money. They understood credit and exploited it freely. Each *daimyo* issued his own money and bills to serve his own domains. Multiplicity of such bills and various kinds of money, which were often changed now and then to suit the *daimyo*'s interests created great confusion in the important money centres of Japan.¹ Many of the rice merchants had to freely handle the various kinds of bills and some of them began to develop into big discount houses. Several such firms came into prominence at Tokio, Yokohama, Kyoto, Kobe, and Nigata.

The Abolition of the Feudal Regime.

The abolition of the feudal system disarranged the financial machinery of the country. The *daimyo*'s agents were no longer in a position to undertake even remittance business on account of the unsettled nature of the country. Disorganised banking and depreciated currency made matters worse. The realisation of the taxes by the Imperial Department and impounding them in an Independent Treasury of its own, to be released at a subsequent period of the year, created general tightness or stringency in the different provinces. The old guilds which financed the respective trades became disorganised and no credit machinery was devised to fill the gap. A modern state without a modern banking system was the prevailing situation in Japan by 1870.

Prince Ito's Commission.

The commercial necessity of adequately financing the legitimate needs of trade and commerce compelled the Restoration Government to study the methods of banking in the United

¹ Taking Osaka alone there were as many as seven kinds of bills used at that centre. See the *History of Banking in all Leading Nations*, New York, 1896. Vol. IV, pp. 412-18.

States of America and other progressive countries. Prince Ito was sent to the U. S. of America to understand the financial system of America. On his recommendation the national banking system of America was considered as the desirable model and the National Banks Regulations of 1872 ushered in the first organised banking system in Japan.

Many individual banks patterned after the National Banks were started with the privilege of note-issue up to sixty per cent. of their capital. Against this note-issue each bank had to maintain a cash reserve of forty per cent. in gold. *En passant*, it must be recorded why the English Banking system was not adopted by Prince Ito. The English Banking system was just then receiving severe castigation at the hands of Walter Bagehot. The Japanese Commission, whose head was Prince Ito, was very much impressed with the arguments of Bagehot for independent banking reserves. The U. S. A. possessed it.

The N. B. System—1872-1880.

Four and only four National Banks were created during 1872 and 1876. Their note-issue could make no headway and as specie had to be exported from Japan in payment of imports which the newly organised economic system was compelling her to absorb, there could hardly be any elasticity arising out of the note-issue. The unco-ordinated character of these institutions made matters worse. To obviate these difficulties of note-issue the bank regulations were amended and a system of bond secured note-issue based on Government bonds deposited in the Imperial Treasury, equal in amount to eighty per cent. of their capital, was created. About 148 new national banks arose during the years 1876 to 1880 and among them the Fifteenth Bank founded by the Nobles Club was the largest. There was now an over issue of notes with reference to the legitimate requirements of business and trade. Once again the Government had to overhaul the whole banking system. Considering the Central

Bank as a suitable controlling agency, the National Bank Regulations were amended. The National Banks were deprived of the note-issue which became vested in the Central Bank. Suitable steps were taken for the redemption of the National Bank notes.

The Centralised Banking System.

In 1882 the Central Banking system was created. The Bank of Belgium furnished the needed model this time. The adoption of the gold standard in 1897 perfected the monetary system. The National Banks, which continued to exist till 1899, soon lost their special character and became subjected like the other private banks to the Ordinary Banks Regulations which were first promulgated in 1890.

The Duties of the Bank of Japan.

The Imperial Bank of Japan (Nippon Ginko) was started in 1882. Its present total authorised capital is Yen 60,000,000, of which, Yen 37,500,000 have been paid up. Though a shareholder's bank, its management is under close Government supervision. The Finance Minister appoints the Governor and Vice-Governor of the Imperial Bank of Japan and the four Directors and five Auditors who are appointed by the Government constitute the Board of Directors. Though the monopoly of note-issue is vested in its hands the National Bank notes were allowed to circulate till 1899. The present law provides that notes can be issued on gold and silver coins¹ or bullion. Its fiduciary issue is limited to the extent of Yen 120,000,000 and these are to be backed by Government Bonds, Treasury Bills and first

¹ Though the notes are payable in gold coin, silver was permitted to be incorporated as a part of the Reserve to the extent of $\frac{1}{2}$ of the total Reserve. This was evidently an imitation of the Bank of England's Charter Act of 1844. The note-issue, however, was made elastic by virtue of the tax privilege issue. In actual practice the bank does not keep much silver. See Finance Department Publication, Kinya-Jiko, 1925, p. 13.

class commercial bills.¹ In return for this privilege the Bank of Japan pays a tax of 1·80 per cent. for the average monthly issue of its fiduciary note-issue against Government securities, Treasury Bills and commercial bills. But the power of additional note-issue on the payment of five per cent. tax was adopted as a useful safeguard to make the note-issue elastic.² Besides the issuing of elastic note-issue the present business of the Bank is confined to the discounting of Government bills and trade bills of exchange, to the buying of gold and silver bullion and to loans on the same as security, to collect bills for banks, companies and merchants who are its customers, to receive deposits and articles for safety, to make advances on current accounts or make fixed loans on security of Government bonds,³ Treasury Bills and other bonds guaranteed by the Government and to collect the Government revenue and make other disbursements on behalf of the Government.

Like the other Central Banks of other countries, the Bank has to rediscount the paper of other banks, hold their balances and rediscount bank acceptances made for assisting foreign trade or home industries. The short-term loan market is being developed on the model of the European money markets and the bill-brokers are undertaking their specialised work in some of the financial centres. There are about 30 bill-brokering houses in all. But these unfortunately do not specialise in discounting bills alone but undertake other ancillary business also. They have too many fishes in the fry. As there is not much of specialisation of bill discounting the call money business is not developed fully as yet by the Japanese Banks. Very few ordinary banks keep their deposits with it. Very few loans are ordinarily made by it to the money market so that Central

¹ On the security issue the bank pays a tax of 1½ per cent. on the notes in actual circulation.

² At the present-day (1928, December), the tax is 6%.

³ The requirements for loans are very rigid and the Government Bonds alone are preferred to commercial paper.

Banking by the way of rates of interest even does not exist. Hence there is no proper control as yet over the credit situation. But like other banks, it allows the expansion of note-issue to help the money market in times of financial crises. It is note-discounting that is all important in the Japanese banking circles.¹ The bank rate is lower than the market rate. The Central Bank controls currency, does official business and helps banks in their hour of trial. It helped the Allies to float loans successfully in Japan during the recent Anglo-German War. It naturally keeps a high proportion of gold reserve ranging from 50 to 75% and the commercial paper it holds against note-issuing is very limited. The following table illustrates the remark :²—

(MILLIONS YEN)

At the end of	Total Note-issue	Gold reserve		Security Reserves			Total	
		Amount	%	Govt. Bonds	Other Bonds	Comm'l. Paper	Amount	%
1897	226	98	43	55	31	41	127	57
1907	369	161	44	117	23	66	208	56
1917	831	649	78	40	140	...	181	22
1919	1555	951	61	70	252	280	603	39
1921	1546	1245	81	69	62	169	300	19
1923	1703	1057	62	148	205	292	646	38
1924	1663	1059	64	115	182	274	608	36

Special Banks.

Besides this specialising banking institution there were others that were created for special purposes. The most im-

¹ "Loans occupy the sole attention of the Japanese Banks nearly 80% of the total advances and discounts being only 15%. This is perhaps the most important point to notice in Japan's banking to-day. For there are not as yet many negotiable bills and what few bills are found are mostly promissory notes. Naturally they prefer loans on mortgages, bonds and stocks."—See pp. 38 & 39, S. Y. Furuya, Japan's Foreign Exchange and her Balance of International Payments, 1928 (New York).

² See *Ibid*, p. 28.

portant one of this class is the Yokohama Specie Bank which was founded in 1880. Its authorised capital now amounts to Yen 100,000,000 and its fully paid up capital amounts to Yen 100,000,000. Its sole business is to finance the foreign trade of the country. It can grant loans, undertake depositing business, discount bills, promissory notes and securities and exchange coins. It may buy or sell public bonds, gold and silver bullion and foreign coins. It issues foreign loans on behalf of the Government and manages Government money for international account. It is allowed to issue notes in China, against silver reserves but these are not in circulation in Japan. There is a closer relationship and interest in common between the Imperial Bank of Japan, the Governor and Deputy Governor of the former Bank being the Deputy Governor and Governor of the latter Bank. It can rediscount foreign bills at the Imperial Bank of Japan to the extent of Yen 20 mills. per annum at the rate of two per cent. It has attained international importance and is represented in thirty-nine places in Japan as well as other important financial centres of the world, *viz.*, Batavia, Bombay, Buenos Ayres, Calcutta,¹ Canton, Changshun, Darren, Fengtien, Hamburg, Hankow, Harba, Hongkong, Honolulu, Karachi, Kobi, Katying, London, Lyons, Los Angelos, Manila, Nagasaki Nagoya, Newchweng, New York, Osaka, Peking, Rangoon, Rio-de-Janeiro, Saigon, Samarang, San Francisco, Seattle, Shanghai, Shineoneski, Singapore, Sourebaya, Sydney, Tsingtau, Tsinanfu, Teintsin, Tokyo and Vladivostok. The foreign exchange business has been perfected to a great extent. There are a large number of foreign exchange brokers in the different markets who act as bill and finance brokers also. Their presence is tending towards the perfection of the discount market and the financing of foreign trade is to a large extent dependent on domestic banks: The undesirable element of vested interests

¹ The branches in India of the Y. S. Bank were opened at Calcutta in October, 1911, at Bombay in December, 1894, at Karachi in July, 1925, and at Rangoon in January, 1918.

of foreign exchange banks is not prominent in the banking system of the country.

Foreign Exchange Business.

Several of the important joint-stock banks have opened foreign exchange departments since 1909. These banks are represented in all the leading financial centres of the world. The following Japanese Banks, the Daichi, the Dai Hyaku, etc., are some of the important ordinary joint-stock banks which have cared to become "international banks."¹ They have many first class correspondents in the important centres of the world. Their financial status is A. 1.

In addition to these there are Foreign Exchange Banks belonging to the British, American, Dutch, French, German, Russian and Chinese. The "open door" policy exists as in this country and their number is slowly increasing. From about 10 in 1897, they have risen to 15 by 1910. The one difference between the Indian banking system and the Japanese is this. Though no discriminatory legislation exists against branches of the Foreign Exchange Banks, the necessity to impose the same does not appear in the Japanese Banking system. But this appears to be the most vital issue at present in the Indian Banking system. The main reason for this is easily apparent. Foreign exchange rates are not at the mercy of the foreign banks in Japan, as is the case with India. Foreign

¹ The following table shows the resources of these Banks :—

(MILLIONS YEN)

	Paid-up Capital	Reserves	Deposits
Mitsui Bank	60	52	443
Mitsubishi	30	21	303
Daichi Bank	50	44	359
Sumitomo Bank	50	21	373
Yasuda Bank	92	51	589
Jugo Bank	49	30	351
Dai-hyaku Bank	17	10	120

See the Japan Year Book, 1926, p. 402.

The Mitsui Bank is represented in India.

banks do not dominate the exchange markets and the Yokohama Specie Bank is the largest buyer and seller of exchange bills. Other banks adjust their rates to the Yokohama Specie Bank rates.

As in India, there is no general market for any kind of bills. But the Imperial Bank of Japan indirectly finances the foreign trade through the channel of the Yokohama Specie Bank, which handles even in normal times 50 to 60% of the exchange bills arising out of business transactions.

The Hypothec Bank of Japan.

Another important special Bank is the Hypothec Bank of Japan mainly intended to satisfy the long-term requirements of the agricultural industry of the country. It was founded in 1897 with an authorised capital of Yen 94,000,000 and has a paid up capital of Yen 69,876,000. It was modelled on the Credit Foncier of France and its sole business is to make long-term loans redeemable during fifty years at a low rate of interest on the security of immovable property such as agricultural lands, forests and buildings. Even without taking any security it can lend to co-operative societies, guilds for adjusting arable lands and legally constituted public authorites or corporations. It can secure additional capital by floating debentures. Both the President and the Vice-President are appointed by the Government from among the directors and the Minister of Finance has a general control over the affairs of the Bank. He can fix the maximum rates of interest.

Agricultural and Industrial Banks were established in each prefecture between the years 1897 to 1900. They were mostly based on quasi-state partnership basis. Individual share-holders and quasi-governmental prefectoral authorities provided the capital. These were from the start utilised as the local advisories of the prefectoral authorities of the Hypothec Bank. Like it they can float debentures but they draw chiefly large sums from

the Hypothec Bank. In 1921 they were all amalgamated and treated as different local branches of the Hypothec Bank. About 26 of them exist at the present time.

The Industrial Banks.

The Industrial Bank of Japan was started in 1900 on the model of the *Credit Mobilier* of France. It commenced actual business in 1902. As in the case of the other specialised banks there is close government supervision over it. This bank specialises in long-term loans to industries on security of municipal or prefectoral bonds—debentures and shares of companies—mortgage of land, buildings, factories, ships and railways. Most of the key industries such as shipping, iron and steel, food, engineering and chemical industries are adequately financed by the Industrial Bank. The average length of the loan to the industry of the urban districts is five years. It can raise funds by issuing its debentures up to 10 times its paid up capital.¹ One peculiar feature is that foreigners can own shares in this bank which privilege is denied in the case of shares of the Imperial Bank of Japan. Another remarkable feature is the introduction of external capital into the country to the extent of nearly Yen 200 mills. which are mostly loaned to the Imperial Government and the Municipalities. Of late as the Japanese have become wealthy it has conducted the investment of their savings outside Japan, largely in China and Korea.

The Colonial Banks.

The Colonial Banks arose mainly for the exploitation and economic development of the colonies secured as a result of her success over China in 1894 and Russia in 1904. These broadly speaking fall into two classes, (a) those endowed with the power of

¹ The amount of debentures must not exceed the total amount of outstanding loans, discounted bills, national bonds, Companies' debentures and shares and gold and silver bullion in hand.

note-issue like the Imperial Bank of Japan, and (b) those which are not endowed with the note-issue privilege. The Bank of Taiwan was organised in Formosa in 1899. The Bank of Taiwan conducts large foreign exchange business, issues notes on similar lines as the Bank of Japan, with a scarcity issue of Yen 20 millions, and finances trade with Formosa and the South Seas. It has branches in India. Though it suffered seriously in the spring of 1927, it was soon resuscitated mostly as a result of Government help.

The Bank of Chosen (Korea) was organised in 1909. The Colonial Banks without the special privilege of note-issue fall under this category. The most important of these are the Colonial Bank of Hokkaido (1900), the Chosen Industrial Bank (1918) and the Oriental Development Company which is a quasi-official institution (1908).

The above brief description gives a rough sketch of special banking institutions in the creation, development and actual working of which the State considers it as its chief duty to maintain a close watch and ward over their activities which have to be directed solely towards the wider interests of the country. The following table illustrates their slow and gradual growth:¹

(MILLIONS YEN)

	At the time of estab- lishment		In 1923,			
	Authorised capital.	Paid up capital.	Advanced capital.	Paid up capital.	Revenue.	Dividend.
1. Bank of Japan (1882)	10	2	60	37.5	58.8	12%
2. Yokohama Specie Bank (1880)	3	1.4	100	100.	77.1	12%
3. Hypothec Bank of Japan (1897)	10	2.5	94	69.8	26.8	10%
4. Bank of Taiwan (1899)	5	1.25	60	52.5	12.9	7%
5. Hokkaido Colonial Bank (1899)	3	.75	20	12.5	4.6	10%
6. Industrial Bank of Japan (1902)	10	2.5	50	50	15.	10%
7. Bank of Chosen (1909)	10	2.5	80	59	11.	6%

¹ See S. B. Furuya, "Japan's Foreign Exchange, etc.," p. 35.

The Ordinary Banks.

But the above description does not complete the list of the other banks in Japan. These banks are usually classified into two divisions, (a) privately owned deposit banks, and (b) the savings banks. It has already been recorded that the old merchant bankers soon became the heads of modern banking houses. These joint-stock banks and several other small joint-stock banks numbering 2,355 were in existence by 1921. Owing to recent financial crises and natural calamities as earthquakes and fires, of which poor Japan had more than her proper share, their number has been reduced to about 2,000.¹

In spite of the example set by the Government in amalgamating the prefectoral banks to the Hypothec Bank, the smaller banks have not profited by this example to any appreciable extent.

Savings Banks.

The second class of banks belonging to this category is the Savings Banks. Like the smaller Joint-Stock Banks, they lend on real estate or on fixed security of any kind. This "tying

¹ The following table shows the growth of these ordinary banks :—

(MILLIONS YEN)

	(Head Office) No. of Banks.	Paid up capital.	Reserve.	Deposits.	Advances.		
					Loans.	Bills discount.	Total.
1897	1,223	147	13	207	241	—	241
1907	1,658	286	84	944	574	597	1,113
1915	1,442	357	127	1,699	645	1,057	1,703
1925	1,585	1,504	606	8,379	6,936	1,350	8,487

See also The Twenty-Sixth Financial and Economic Annual of Japan, 1926, pp. 135-37.

up" is mainly responsible for the failures of the Savings Banks also in times of financial bad weather. Strict regulations were passed in 1921.¹ Savings Banks cannot own or take as security for loans or deposits more than $\frac{1}{6}$ of the total stock of a Company. Loans to any borrower cannot exceed $\frac{1}{6}$ of the total amount of paid up capital and the reserve fund of the Bank. The total amount of loans on real estate mortgages shall not exceed the total amount of its paid up capital and reserve fund. Its deposit with any bank shall not exceed $\frac{1}{10}$ of its total deposits nor more than $\frac{1}{4}$ of the paid up capital and reserve of the said bank. The Savings Banks shall deposit an amount of Government bonds with the deposit section of the Department of Finance on a guarantee for repayment of deposits such bonds to be not less than $\frac{1}{3}$ of the deposits. As a result of strict enforcement of such rigid regulations the mortality rate among Savings Banks has been minimised. The Government Postal Savings Bank system also encourages savings deposits and is closely modelled on the British and Belgian systems.²

It also strove to check ordinary bank failures by tightening the reins of legislation. Banking legislation was first enacted in 1890.³ It was further strengthened by recent legislation in 1928 which was recommended by the Financial System Investigation Commission. Proper heed is paid to the different kinds of banks and their financial requirements. The compulsory setting aside of reserve annually till it reaches twenty per

¹ The New Savings Bank Act became effective from January 1, 1922.

² The postal transfer system is greatly utilised by the people in the payment of taxes and other dues. The Government utilises it in the payment of interest on public debt and Government pensions.

³ One peculiar feature was the joint unlimited liability of the Directors as regards deposits received before the registration of resignation and this liability continued for two years after such resignation. The Directors easily evaded the law by transferring their property to someone else.

cent. of capital and the provision for stricter Government supervision by expanding the number of bank Examiners to about 18 and the Assistant Examiners to about 54, the restriction of branch banking and the compulsory acquisition of at least one-half million Yen in order to become a joint-stock bank form some of the salutary provisions enacted in 1928. The Trust Companies were also bound down by a new law. To secure sound management only specified loans are to be made and the directors and officers are liable to criminal punishment for their wrong advice. Publicity of properly drawn balance-sheets giving more detailed information about advances and mortgages is also insisted upon.¹

The Loan Societies or the Mujin.

Another very very old financing organisation, *viz.*, the *Mujin*, which has recently been brought under supervision and control needs some understanding on our part. It is a mutual loan society created by concerted action by the middle and lower classes for some economic purpose somewhat akin to our "nidhis" and the kutte-chitte associations of South India or the building societies of Great Britain. The work of the business *Mujins* and the mutual *Mujins* need not be described in detail owing to considerations of space. They are meant solely for peasants who have nothing to offer as mortgages and consequently banks are of little use to them. They collect a small sum of money say, once a month, from all members of the society and lend the same without interest to the one who is in greatest need but after the second instalment the borrower is chosen by

¹ For a thorough discussion of these regulations see the Banking Act (Law No. 21), 1922. An English version of the same can be seen in the newly published book on the "Foreign Banking Systems" by Willis and Beckhart, pp. 816-61.

bidding the amount of interest he is willing to pay. The following table illustrates their progress :—¹

(IN 1,000 YEN)

	No. of Head Offices.	Branches.	Authorised capital.	Paid up capital.	Average authorised capital per society.
1916	136	60	7,406	2,576	54
1919	206	61	10,879	4,109	50
1923	219	45	15,014	6,501	68
1925, J. S. Companies	193	...	21,217	8,962	...
Limited partnerships	23	...	868	402	...
Ordinary ,,	2	...	70	37	...
Individuals	24	...	232	232	...
	242	—	22,387	9,638	98

Attention must now be drawn to the fact that the Ministry of Finance supervises the business *Mujins* according to provisions laid down by the 1915 Act. Wasteful competition has thereby been eliminated and the speculative evils and abuses of the system, which have crept in, have been eschewed altogether so that they stand on solid ground and are equally strong in numbers, or popularity when compared with the co-operative credit societies.

It is indeed a pity that the Government of India refused to accede to the wishes of the “nidhis” for free governmental supervision and audit.² Even now it is not too late to mend the character of these institutions. Although I do not levy exaggerated importance on this type as a necessary financial organisation, still I am of opinion that their preservation would

¹ See the Twenty-Sixth Financial and Economic Annual of Japan for 1926, Tokyo, p. 136.

² See the Proceedings of the Conference of Registrars of Co-operative Credit Societies, p. 50, No. 18.

be of use to artisans and lower classes of people in the Indian cities. Deposits are being attracted by them and the South Indian labourers in the Malay Peninsula, Ceylon and Singapore send their savings as deposits and some sort of supervision would do something in creating confidence in these institutions. The Native State of Travancore has already undertaken legislation in this direction and the Government of India would do well to imitate this line of action.

The General Features of the Banking Organisation.

While the above brief description gives a bird's eye view of the different kinds of banks and the nature of their business, the general features of the banking organisation should be grasped before any detailed inferences can be drawn out of them. A few lines about the monetary system would enable the reader to grasp the part that paper money is playing as a medium of exchange. 5 Yen and 10 Yen gold pieces are the standard gold coins minted according to the 1897 Coinage Law. One Yen weighs 12·86024 grains of which 11·57422 grains are of pure gold. Silver coins of one Yen, 50 sen, 20 sen, and 10 sen (100 sen=1 Yen) and nickel coins of 5 sen and copper coins of 1 sen and 2 sen form the representative money. Though there is free unlimited gratuitous coinage of gold, paper money is taking its place. Government fractional paper currency of 10, 20 and 50 sen are freely used for small change. The Bank of Japan's notes are of denominations of 1 Yen, 5 Yen, 10 Yen, 20 Yen, 50 Yen, 100 Yen and 200 Yen. Barring the one Yen note which is convertible into silver alone, the rest can be converted into gold. The following table shows the respective amounts of the media of exchange in actual circulation.

(MILLION YEN.)

At the end of	Bills—Amount of clearance.	Bank Notes.	Government fractional notes.	Subsidiary coins.	Total.
1897	741	266	...	57	1,064
1914	10,269	385	...	140	10,794
1917	31,789	831	19	151	32,790
1921	68,201	1,546	216	205	70,168
1923	68,185	1,703	68	349	70,305
1925	83,112	1,631	18	606	85,367

Retail business depends on cash and cheques are however used for large business transactions.

The progressive nature of the recently started Co-operative banks is another bright feature of the Japanese Banking system. While the above description gives the reader a bird's eye view of the different kinds of banks and the nature of their business, the general features of the banking organisation would have to be grasped before any detailed inferences can be drawn out of them.

Branch Banking.

Branch banking is in an infant stage. It is doubtless impeded greatly by the absence of stock-exchanges and the lack of reliable securities. As a combined result of these two-fold circumstances there is not much impetus towards branch banking in Japan when compared with Great Britain or Canada.

No Co-ordination of the Domestic with Foreign Banking.

Secondly, there is no close relationship between commercial banks and the exchange banks. The lack of co-operation between these two institutions is leading to the lack of the

much needed co-ordination between domestic and foreign finance. When the Yokohama Specie Bank had to be financed there was over issue of paper currency and rise in prices took place as a result of the strain to finance the excess export trade during the war-time. Thanks to the Japanese shipping there was also an enormous amount of invisible trade balance.¹

The Post-War Troubles.

From 1919 to 1923 the rise in prices in Japan led to an excess of imports, unfavourable balance of payments and falling exchanges. As exchange was pegged, the gold funds abroad began to disappear and the country began to suffer from "high cost of production, unfavourable balance of trade, increase of unemployment and other symptoms regretable from the economic and social standpoint."²

The Earthquake.

Since 1923 the Japanese banking system seems to have fallen on evil days. The Great earthquake³ and fires of September, 1923, seriously affected the head offices of about 138 banks in Tokyo. About 121 buildings of banks were burnt by the conflagration and about 222 out of 310 branches of banks suffered similar fate. The Imperial Bank of Japan also suffered greatly. The money market soon became disorganised and had to be helped by emergency laws. A moratorium was declared and a Compensation Act was passed with the view to make the Imperial Bank of Japan discount the "disaster bills" held by the banks. Bills to the extent of 430,000,000 Yen were discounted. The slackness in the money market in November and December, 1923,

¹ In five years the trade increased three times and invisible receipts almost five times. See p. 97, S.Y. Furuya's "Japan's foreign Exchange, etc."

² See J. Soyeda, "Economic Situation in Japan," Economic Journal, June, 1923, p. 252.

³ The earthquake of September 1, 1923, cost Japan 70,000 deaths, 300,000 wounded and the loss of 7 billion Yen or 3 times the cost of Japan of the Russo-Japanese war,

was due to the slow recovery of trade. But several banks rapidly discharged their obligations and owing to the inherent stability of the financial foundations, the good management of banks and the presence of men of high financial standing and statesmanship on their staff, they quickly adjusted and consolidated the losses sustained in the earthquake disaster and other liabilities of which the liquidation was considered almost difficult.

The tightness of the money market during January to June, 1924, was such that Government loans were made to fire insurance companies to the extent of Yen 65,000,000. The Bank of Korea was similarly helped by a timely loan. From August, 1924, the balance of trade was in favour of Japan. Business adjustments were quickly made by curtailing expenses. The Cabinet pursued a similar policy in the matter of administrative expense. This individual as well as national economy and retrenchment saved the situation. The ordinary banks took the necessary cue towards sound credit extensions. No undue pressure was exerted on the borrowers to any extent. Industrial debentures were floated and several of the industrial companies promptly repaid the Bank loans. Such measures necessarily contributed towards liquidity of money conditions in the second half of 1924.

Throughout 1925 the Government strove to rectify the exchange situation and vigorous deflationary measures were undertaken to restore the external value of the Yen to par. Gold specie exports were tolerated pegging exchanges and reducing the price-level of Japan.

The Financial Crisis of 1926.

Hardly was quiet restored than the financial crisis of 1926 intervened. Industrial firms failed and the financing bankers collapsed. The deflationary policy pursued after 1920 had its cumulative effect in diminishing the number of the smaller banks. The financial crisis swept away some of the remaining tottering smaller and unsound banks. Even the Bank of

Taiwan was hard put to¹ as a result of the failure of Suzuki & Co. The inevitable collapse of this special bank and other banks would have caused widespread disaster to the depositors. So the State had to intervene.

State Help.

A moratorium was declared and State help to all the deserving banks through the Bank of Japan saved the Bank of Taiwan and other firms. The Taiwan Bank's eastern branches and the home branches, excepting those in Formosa suspended fresh business for three weeks commencing with April 18, 1927. The new Cabinet soon called an extraordinary session of the Diet and two acts known as the Bank of Japan Indemnity and Special Advance Act and the Taiwan Indemnity and Special Advance Act were passed.² On May 9, 1927, all the branches resumed their banking business as usual. A Government Committee enabled the Bank to set right its business. The supply of necessary working funds from the Bank of Japan to the extent of Yen 240,000,000 enabled it to once more conduct its business as the Central Bank of Issue in Formosa and abroad as an Exchange Bank. When the Government itself undertook to indemnify the amount of Yen 185,000,000 advanced by the Bank of Japan to the Bank of Taiwan, the frozen and bad debts were completely swept off. The Bank was once more placed on a strong footing to undertake renewed activity.³

Defects of Foreign Exchange Banking.

The Yen exchange is still below par. Foreign banking is not sufficiently well-developed to finance the trade prosperity of

¹ About 350 m. Yen was solely due from Suzuki & Co., and when it failed, the Bank of Taiwan sustained serious loss.

² See Rau, *Present Day Banking in India*, 3rd Edition, Appendix IV.

³ The inflation resulting out of the relief granted by the State had to be checked and the State floated bonds and the Bank of Japan had to conduct open market operations. The postponing of the adjustment of prices and costs to the level of world values and the delaying of the return of the Yen to a position of stability were undesirable consequences arising out of this step.

the country. In the absence of foreign investment the main problem of Japan normally is to bring back these exchange funds from London and New York. Special measures were taken to steady it. The return to the gold standard and the floating of a foreign loan which was issued by the Bank of Japan under power granted by the Special Loan Act, have enabled Japan to firm up exchange rates. The inflow of foreign funds contributed towards easiness of the money market and the Yen was temporarily steadied under such circumstances. A few of the industrial companies like the Tokyo Electric Light Company have made an international issue for Yen 244 ms. Simultaneous subscriptions being invited in London, New York and Tokyo and roughly 23 times the amount offered was subscribed. The banks have begun floating bonds in the domestic money markets. The Japanese public freely invest in the issues underwritten by the Japanese Banks.

The Banking Legislation of 1928.

The recent banking legislation in pursuance of the recommendations of the Banking Commission of 1926 has tended to reduce the number of smaller companies who in order to be entitled "banks" had to own a certain minimum paid up capital and this could only be done by the process of amalgamation.¹ Thus the amalgamation movement is being aided by this type of legislation.

¹ The following table shows the progressive diminution of Banks in Japan and the increase of capital resources of the large-sized Banks.

	Amount of capital	Dec. 31, 1927	Dec. 31, 1928	No. of diminution
Under	100,000	140	99	41
Exceeds	100,000	350	250	100
"	500,000	327	267	60
"	1,000,000	251	217	34
"	2,000,000	111	103	9
"	5,000,000	47	46	2
"	10,000,000	48	41	6
"	50,000,000	8	8	...
Total		1,283	1,031	282

The Needed Improvement.

As in Germany so also in Japan the disadvantages of a very close relation between the banks and industry have been brought about in a glaring manner. The moneyed families as Mitsui, Mitsubishi, and the Konoiki run industries and stand at the head of big banks. Though industrial finance is rendered easy thereby, the Central Bank's control over credit, specially when both are working at cross purposes, would become admittedly a very difficult thing.

In spite of the heroic efforts on the part of the State, the people, and the bankers, the Japanese banking system has not become perfected as yet. The most important developments on which they are concentrating their present efforts are the greater development of the discount market, the standardisation of commercial paper, the strengthening of the grip of the Central Bank over the credit situation and the emancipation of the Central Bank from official control, the protection of the businessmen against the recurring financial crises, a return to the complete gold standard, the levelling up of the standard of banking on the part of the smaller banks and the solidifying of their financial ability by amalgamation and the perfection of foreign exchange banking by the specialising Japanese foreign exchange banking institutions. Without radical changes and desirable improvements in the above directions, the banking system cannot be considered, as yet, a safe, sound, adequate and economic model. If the above reforms are carried out it will have to be candidly acknowledged that the Japanese Banking system will be far superior to any other banking system of any other country.

*Can India be benefited by this example?
If so, in what directions?*

Starting with the fundamental assumption that each well-developed community requires the services of different types of

specialised banking institutions the State played an important part in initiating such types. It always controls all these special types of institutions effectively rendering prompt aid in the hour of their distress. Co-ordination of their activities through the Central Bank and the Finance Minister's close watchful supervision and guidance over all these institutions stands almost unparalleled anywhere else. The close supervision, control and watchful guidance of the Government over the Bank of Japan and the other special banks has indeed its own reward. The Japanese people are keenly sensitive of the reputation of their banks and ministries rise or fall in Japan sometimes solely with reference to their attitude towards the banks.

Too much of State Spoon-feeding.

But this Government control has its own disadvantages. For increasing the Central Bank's capital, for becoming a shareholder in the Central Bank, for securing further dividend than six per cent. that can be given to the shareholders as normal dividend after appropriation to the Reserve Fund and bonus to officers, for appointing the governing officers of the Administration Board of the Central Bank, for conducting any operations of the Bank, the consent of the Finance Minister whose power is generally exercised through Comptrollers, is absolutely necessary. The approval of the Government is essential for emergency issue of notes over and above the gold secured notes and the statutorily fixed fiduciary portion of Yen 120,000,000. The bye-laws can be amended at any time by the Government and inspection of the bank's books, business conditions and property of the Bank can be done at any time by the Comptroller. These abnormal powers of control might be abused and it might degenerate into meticulous interference with details. The real issue becomes plain when the State needing inflationary sources of finance for its own purpose, comes into conflict with the Board of Management of a Central Bank, which might

refuse to carry it out in the interests of the industrial and credit situation in the country.

While freedom from political interference is essential the state has to intervene and protect the Banks at such times when they would become helpless owing to circumstances over which they have no control.

Central Bank's Help.

The framework of the banking structure centres round the Bank of Japan with normally beneficial results for Government Finance and Commercial credit. The currency system is on a gold basis even though its operations conform to the gold exchange standard system. Round the Central Bank as the pivot of the financial system a widespread net of specialising banking institutions for financing colonial and foreign trade agricultural and industrial financing has been built up. Foreign banking with branches in the most important centres throughout the world is conducted by the Japanese people alone. Attention has already been drawn to the multiplicity of small independent banks existing at the present day. Even these are closely supervised by officers appointed by the Minister of Finance. The close liaison that exists between the Central Bank and the specialising banks has proved a distinct source of help to the latter. In spite of recent calamities the banking system has been fairly well-maintained and the services of the state in setting right the financial system stands unparalleled in the history of banking of any other country in the modern world.

The first lesson to be learnt is the duty of the State to initiate all the different kinds of the needed banking institutions. Something in this direction has been done by the Indian State in the creation of the Co-operative Credit System and its recent determination to start land mortgage banks for securing long-term agricultural finance, need not be alluded to. If the

much needed investment banks and industrial banks are also encouraged by the guarantee of interest on their debentures a better financing agency for the cotton mills and other industrial companies would be created. The present Imperial Bank of India generally recalls the cash credits granted to the mills during the times of the busy season with the result that they are forced to borrow at higher rates and repay the loan to the Imperial Bank. Unless loans at low rates of interest for a number of years under proper safeguards are made the problem of developing and creating the existing and new productive industries would not be solved.

For the task of creating new manufactures investment banks specialising in underwriting business and encouraging people to invest in their approved lists are the only safe channels. An industrial bank cannot hope to adequately conduct both these things. Neither the financing of existing industries requiring timely liquid loans nor the creating of new industries requiring the locking up of money for fixed capital purposes from the very outset should be neglected. In the beginning they may be started as quasi-official banks but with the gradual efflux of time they can be made to stand as independent institutions.

Secondly, it is the duty of the State to empower the Central Bank to render timely aid to all the solvent banks in the hour of their trial, after a thorough examination of their financial standing. The depositors would welcome such a step as a useful measure and would not fight shy of bank accounts. In the matter of attracting deposits by the ordinary banks there should be an agreement as to the interest rate payable on the deposits. Such an agreement exists amongst the Japanese Banks.¹

Thirdly, the position of the ordinary small banking institutions has been rightly subjected to carefully planned legislation and an enforcement of the same. Unless this is done their crimes are redounding on the heads of the larger banks and

¹ See Willis and Beckhart, "The Foreign Banking System," p. 865.

unable to distinguish the solvent from the insolvent the Indian depositor begins to lock up his savings in unremunerative forms.

Fourthly, the guiding of the foreign investments of the people through the Industrial Bank is a wise measure as it leads to an orderly manner of investment. The perfection of the investment habit has brought about the absolute necessity of protecting the economic interests of Japan in China. Japan's investments cover China, the South Seas and Russia.¹ The attempt to perfect the foreign exchange market has to be understood. If our foreign trade is to expand and if the financing of foreign trade has to be done with domestic funds we have to learn a lot from the Japanese banking system. Germany is another country, that has tackled this problem wisely. Recently the U.S.A. was forced to develop similar machinery for financing the foreign trade as soon as the London Acceptance credit was intercepted and cut off at the beginning of the late Anglo-German war.

Fifthly, the invitation to foreign capital to develop the economic resources of the country and utilising the same under the hands of the Japanese industrialists has to be copied by us. It is the foreign capitalist that has to be shunned. The limitation of the economic rights of the aliens in Japan is a noteworthy feature and the holding of shares in quasi-public banks and produce and stock exchanges by these aliens is not permitted. Companies incorporated in Japan regardless of

¹ In 1927 the export of capital was reckoned as follows :—

	Yen (1000)
European and American loan bonds owned	... 70,000
Loans to China	... 260,000
" " Russia	... 290,000
Cotton spinning business in China	... 400,000
S. Manchurian Railway	... 300,000
Rubber in the S. Seas	... 40,000
Miscellaneous	... 50,000
	<hr/>
	1,410,000

nationality of stock-holders may own land and operate ships and mines, etc. In some other states, notably Soviet Russia, very strict conditions were first imposed against aliens, and reversion to the State after the lapse of a time was insisted upon at the beginning. But alternately more liberal conditions were offered to attract foreign capital. What can be approved, however, is this. The free flow of foreign capital can be approved but the influence of the foreign capitalist has to be rejected and the shaping of national policy must not be at the mercy of the foreign capitalists.

Sixthly, foreign banking experts have to be invited to this country, made to write books and train people as efficient bank officers capable to run modern banking institutions. This was the method adopted by Japan in order to learn the ABC of banking business.

Seventhly, the Japanese State itself has amalgamated the smaller hypothec and industrial banks in the different prefectures. This is held out as a model for the smaller banks to imitate. Apparently when this was not heeded the State fixed the minimum capital requirements for a joint-stock bank. This had the necessary effect with the result that about 750 of the smaller banks have amalgamated themselves. Unless such a measure is forced on the loan companies of Bengal it would take a long time for them to appreciate the value of the famous saying "in union lies strength."

Eighthly, the encouragement of thrift as undertaken by the co-operative societies of Japan has to be followed in this country. Their methods of tapping different kinds of deposit, collecting loans and instilling the true co-operative spirit in the minds of members deserve our emulation in every respect. They conduct in specified places even the discounting of bills. Besides the Government the co-operative union takes good care to push forward the co-operative societies.¹ Unless the deposit capital of

¹ See the recent formation of a Central Chest for the Co-operative Societies in 1923 which aims at regulating the movement of funds and establishing a nexus with the money

the primary village co-operative credit society increases the independence of the co-operative credit movement is a misnomer.

Ninthly, the efforts made to develop banker's acceptances in foreign trade and the development of a discount market have to be understood. Rediscounting by the Central Bank with the view of developing an open discount market has to be copied. Agricultural and industrial paper must be rediscounted by the Central Banker. It is by this method that Japan has been endeavouring to create the short term loan fund in the money market.

Lastly, the indigenous bankers of Japan developed rapidly into modern joint-stock banking institutions. Unless such a thing is done by the wealthy indigenous bankers of our country an efficient and reliable banking system cannot be created. Where a private banker exists, there is scope enough for a joint-stock bank. The superiorities of a joint-stock bank¹ are so very many that it is these that would have to be preferred, if the machinery of the co-operative credit societies cannot be easily extended.

The Banking Don'ts.

Some of the following lessons should be learnt out of her mistakes and every attempt must be made in checking the creation of such evils in our banking system.

Firstly, there is too much of spoon-feeding and Government control on the part of the State. It naturally tends to make the banks weak institutions with no proper self-confidence in their own ability.

Secondly, a nationalist state can and should easily control the banking system in the interests of the country but it would

market and the country. It makes unsecured loans to a continuation of co-operative societies for a period of 5 years. It discounts bills and makes advances on the same for the combinations of co-operative societies. It receives deposits from the combinations of co-operative societies, public corporations or private business corporations. It can issue bonds up to ten times its capital and the Finance Member controls its work.

¹ See my *Present-Day Banking* in India, Third Edition, p. 254.

be a very dangerous measure to advocate such a thing in any country which is politically dependent on another country whose sole interests are on the side of aggressive exploitation of the economic resources of the politically inferior country.

Thirdly, the Bank of Japan undertakes deposit business and is forced to do commercial banking business for its customers. In spite of this it is unable to control credit as few banks habitually keep their balances as deposits in its hands. It places a very small position of its loanable resources in the open market the contracting of which would lighten the money market and place the leading strings in its hands. The lack of such control is partially responsible for recurring financial crises.¹

Finally, the chief feature of close relationship of Banks with Industry and *vice-versa* which is to be met with in Germany also, has its advantages as well as disadvantages. Industry can be developed by the banker condescending to act as a dominant financial partner. But the actions of the Central Bank would be nullified by such banks if they run counter to the aspirations of these institutions. It would also lead sometimes to financial crises when over-development of any industry takes place. Failure on the industrial side is apt to tell adversely on the banking side for the depositors hearing of the misfortunes on the industrial side would be apprehensive of the safety of their deposits and would withdraw their funds. This would restrict their financial business and capacity. Any failure to pay back the depositors would lead to a financial crisis, the magnitude of which would depend on the unwise initial industrial commitments of the banks.

¹ Besides inability to control other banks financially the Bank of Japan has no right to supervise or collect reports from other banks. See S. Y. Furuya, "Japan's Foreign Exchange," 1928, p. 160.

List of References.

1. The Financial and Economic Annual of Japan (14th to 26th issue).
 2. The Japan Year-Book, edited by Y. Takenonu (1920-21 to 1926-27).
 3. The Economic Statistics of Japan, issued by the Bank of Japan, 1925.
 4. The Co-operative Movement in Japan, Kiyoshi Ogata, 1923.
 5. Japan's Financial Relations with the U. S. A., by Gyojin Odate.
 6. Banking Reform in Japan, The London Bankers' Magazine, March, 1928.
 7. The Penetration of Money Economy in Japan, 1928, M. Takizawa.
 8. Modern Japan and its Problems, G. C. Allen, 1928.
 9. Fifty Years of New Japan, Count S. Okuma.
 10. A History of Banking in all Leading Nations, New York, 1896, Vol. IV.
 11. Economic Situation in Japan, by Dr. J. Soyoda, Economic Journal, June, 1923.
 12. The Asahi "English Supplement" of Present-Day Japan, 1927.
 13. The Economist, London.
 14. The League of Nations—Memorandum on Balance of Payments and Foreign Trade, Geneva, 1927.
 15. The League of Nations—"Memorandum on Currency and Central Banks," = 1913-1925 = Geneva, 1926.
 16. H. H. Kawakami, "The Real Japanese Question," 1921.
 17. The Industry and Trade of Japan, London, 1926.
 18. The Statist (London) Banking Supplement, May, 1929.
 19. Japan's Economic and Financial Situation after the War, Tokyo, 1925.
 20. S. Y. Furuya, "Japan's Foreign Exchange and her balance of International Payments," New York, 1928.
-

University Extension Lectures on Sufi-ism

By

Mr. WAHED HOSAIN

MYSTICISM OF ISLĀM

I

*Guftugū-i-kufr wa din ākhir bā yakjá mi kashād
Kháb yak khábist ammá mukhtalaf ta'birhā.*
—*Sa'ib.*

“ Discourse on free-thought and faith ultimately leads to the same conclusion ; the dream is but one dream, its interpretations differ.”

A Comparative Study.

The subject on which I am going to speak this evening is “ Islāmic mysticism.” Many persons are desirous of knowing its real nature and source. As the subject is highly abstract, its exposition may appear dry and uninteresting ; yet I am sure that a bare outline of the Sufi mysticism will not satisfy anybody. On the other hand, a detailed account of it may appear tiresome. This is the dilemma. But I may be permitted to state that “ Taṣawwuf ” or the mysticism of the Sufi fraternity is not a folk-lore, nor a fairy-tale. It is the Idealistic Philosophy of the Muslim mystics. It has two aspects—theoretical and practical. The theoretical portion deals with various hypotheses and abstract principles involved in numerous terms and technicalities peculiar to the Sufistic literature, often requiring great

patience to enter into their significance without which the real sense of their doctrines may be lost.

The practical portion contains methods and modes of devotional prayer and commemoration of certain formula which is called *dhikr* (*Jap or Mantra Kalpa*), contemplation (*i.e.*, *Fikr* or *chintá pranáli*), concentration of the mind (*muráqiba* or *Yoga Kalpa*), religious practices and exercises (*i.e.*, *Tah-dhibun nafs* or *Sanyama*), and so forth. It is difficult to express them in words without illustrating them by seats and postures, and demonstrating the modes of their practices. Unless a person is initiated in the mystic cult, their description will appear very dry. I have, therefore, relegated this portion towards the end of the book which I intend to publish separately.

The Contemplative Philosophy of the Sūfi Fraternity forms an interesting chapter on the esoteric teachings of Islám. It is based partly on the occult science of mysticism, and partly on the idea that there is a deeper sense and inward significance in the words of Al-Qurán and the teachings of the Prophet. Such idea has given rise to the Idealistic Philosophy of Islám. This branch

Idealistic Philosophy
of Islám. of philosophy has largely been developed by the learned Sūfis whose deep devotion and austerity, asceticism and prolonged contemplation

have cast a mystic halo around their doctrines. Its texture is interwoven with the Platonic ideas; but the Sūfis have elaborated those ideas and given them a rich and beautiful setting. There is a strong colour of Neo-Platonism also. But it should be borne in mind that Neo-Platonism itself is a child of Eastern thought; so there is nothing surprising that it has impressed its ideas on the Idealistic Philosophy of the Sūfis. "It is generally accepted," says Mr. Amir Ali in *the Spirit of Islám*, "that Sūfi-ism—the pantheistic movement in Islám, was the result of many co-operating circumstances. The course of theological speculation and inevitable revolt against its inhumanly rigid formalism was one cause. Another was the influence of Greek and Indian theosophy." The Neo-Platonic notion of the absolute One, the Vedic

idea of Abstract Monism, the pantheism of the Upanishads, as well as the theory of the Universal Soul (the Átman theory) play a great part in the mystic philosophy of the Sufi. But the leaders of Sufi Fraternities in their endeavour to preserve the spirit of the rigid monotheism of Islám, have—consciously or unconsciously—mixed up those ideas with the teachings of the Qurrán and the precepts of the Prophet. The writers on Sufi-ism, such as Al-Sarráj, Qushayri, Hajwari, Al-Ghazzáli, Ibn 'Araby, and others maintain that the doctrines of Sufi-ism exactly accord with the teachings of Islám, and that its theories, when properly analysed and understood, reveal the true esoteric science contained in the Qurrán and Hadiths.

The Esoteric Aspects of Islám.

“ Taṣawwuf ” (mysticism) represents the esoteric aspect of Islám. This is also the view of those Muslims who have critically studied Sufi-ism. The majority amongst the learned hold that the teachings of the Prophet are capable of two kinds of interpretations. (1) *Záhir*, i.e., plain or apparent; and (2) *báṭin*, i.e., hidden, metaphorical, or mystical. The Prophet of

Islám taught the plain meaning of the revelation
Two kinds of interpretations. to people in general according to their

capacity of understanding; while to those whose mind was developed and fit to understand the inner meaning, he disclosed the esoteric aspect of his teachings. Those who follow the ordinary or plain meaning, are called by the Sufis *Arbáb-i-Záhir*; and those who look to the esoteric aspect of his teachings, are designated as *Ahl-i-báṭin*. At the same time it is pointed out that there is no antagonism between the two. However, the Sufis maintain that the Prophet himself was a great mystic and the recognised head of the saints and Sufis.

In support of this view, the Sufis rely upon certain sayings of the Prophet. A few may be mentioned here :

(1) The Prophet said : " Of the interpretations of the Qûrânic texts, one is plain and apparent, the other is hidden and secret."¹

(2) " We the prophets are directed to speak to the people according to their understandings."

(3) " Some knowledge is secret, known only to the gnostics of God." (*Ārifân-i-Ilâhi*)

In going through the Sûfi-istic literature, the reader will find that the renowned Sûfi authors invariably support their theories and doctrines by some texts from the Qûrâن, or by some traditions of the Prophet; but they interpret them more often according to their hidden or esoteric meaning. Many of their doctrines are also based on the plain meaning of the numerous texts and traditions. Although some of their theories and certain doctrines bear resemblance to those of other systems of mysticism, their foundation and framework are undoubtedly Islâmic. From certain points of resemblance, or from the similarity of certain ideas, one need not come to the conclusion that they are borrowed from foreign sources. On the other hand, it may be safely inferred that thinking minds after going through the same or similar process of spiritual development, often arrive at the same conclusion. Further, the types of abstract and universal truth tend to be the same or similar in almost every system of philosophy. Hence, we find that some Sûfi-istic doctrines in the course of their development have taken a form and shape similar to those of the New-Platonic and Vedântic ideas. But a close and comparative study of the different systems of mysticism—especially the New-Platonism, Pythagorianism and Vedântism—will show the points of differentiation according to the ideas and sentiments peculiar to each system. One such point is the entire absence of anthropolatry and anthropomorphism in the Sûfi system.

¹ The authenticity of this tradition is challenged by the theologians, *vide* Shibli : " Ilm-i-Kalâm," part II, p. 175

Sūfi-ism—a spontaneous growth. Some European scholars as well as Sūfi leaders hold that the growth of Sūfi-ism is a spontaneous phenomenon, and an embodiment of the manifestations of ardent desires of the devout mind and cravings of the heart panting after something higher and nobler. In every age and in every country there exists a certain class of minds which do not rest satisfied with mere knowledge of things, but try to penetrate into their mysteries, and solve the problem of existence *herein* and *hereafter*. In their endeavour to attain the truth they pass through various stages of spiritual progress, and gather experiences almost similar to those of other devout persons who have trodden the same path. We, therefore, find that the ideas of such persons and their utterances are almost similar, although no external relation existed between them. It should be borne in mind that mysticism is not a monopoly of any race or country. The speculative mind in every clime, after passing through certain stages of spiritual experience, often comes to conclusions akin to those of their brethren of other countries. This accounts for the similarity of their ideas and the resemblance of their aphoristic dicta. If we compare the mystic utterances of Rábia Başri with those of St. Theresa, many sayings of the former strongly recall those of the latter.

Outlines of Sūfi Doctrines.

I now proceed to place before the reader some of the main doctrines of the Sūfi fraternities and their characteristics. Their doctrines are built up and developed on the following ideas :

(1) The Divine Essence is all-purity, completely free from the accidents of form, colour, magnitude, dimension, similitude, union, separation, association, descent, issue, decline, growth, change, alternation and translation. It is absolute

one ; there is no plurality (*kathrat*) in its oneness. God's existence is, therefore, described by unity and known by singularity.¹

(2) The Divine Being is the sole Reality (*al-Haqq*),² every thing else (*má-siwá-Alláh*) is unreal. He is not dependent on anything, but everything is dependent on Him for its existence.³

(3) He is an absolute Existence (*dhát-i-mahaz*). It exists by itself,⁴ an universal Existence (*dhát-i-baṣit*) pervading the world of phenomena.⁵ He is omnipresent and exists with everything.⁶ This is called *máyat*, i.e., all-pervading presence of the Divine Being in fellowship.

(4) "He has no limit. Within His infinitude are comprehended—eternity without beginning and eternity without end ; folded in the fold of His plain are existences and phenomena (universe) ; in His beginning are all beginnings—the end ; in His ending, all endings the beginning ; in His outwardness the outward manifestations of things—the inward ; in His inwardness the inward parts of worlds—the outward ; in His eternity without beginning, the sum total of eternities without beginning, is only an accident (*hádith*) ; in His eternity without end, all eternities without end, only an event (*muhdath*) !"

"The divine nature is free and exempted from whatever is contained in reason, in understanding, in the senses, and in conjecture."⁷

(5) He is not only an Absolute Being, but also the Absolute Good (*Khair-i-mahaz*), full of benevolence, grace, and compassion.

¹ 'Awárif-ul-Márif, 1 : 2 (on Tawḥid).

² "Subhan-al-láhí khhaláqal ashyá wa hua 'aynuhá"=praise be to Him who created all things and he is their reality.

³ The idea is embodied in *Sura-i-Ikhláṣ*, particularly in the esoteric significance of the word *qamad*.

⁴ *Wajib ul-wajād l-idh dhátiki*=necessary existence which exists by itself.

⁵ *Hua'alá kulli shayin mohit*=He pervades everything.

⁶ "Hua ma'kúm aynámá kúntum"=He is with you wherever you may be.

'Awárif-ul-Márif 1 : 2. (on Tawḥid).

(6) He is Love and Beauty (*muḥabbat-wa-jamāl*), Splendour and Perfection (*jalāl-wá-kamāl*), delight of the heart and charm of the vision.

(7) He is the Universal Soul (*Ruh-i-Baṣīt*). Everything proceeds from it and returns to it.¹ The Ḫūfi holds that the soul or the principle of life which exists throughout all nature is not only *from* God, but *of* God.

(8) He is neither within, nor without, *i.e.*, beyond time, space and direction.² The idea of *what-ness*, *why-ness*, or *how-ness* is not applicable in reference to His nature. Conditioned as we are in this relative plane, our power of comprehension is limited, and consequently, we are obliged to confess that the nature of the Divine Existence in the Absolute Plane is beyond the comprehension of our intellect.

(9) His Existence is ancient and permanent (*dhárit-i-qádim*). He is the living active principle, eternal and everlasting. All other existences are accidents and transient (*hádith-wa-fáni*). His Existence and nature are unchangeable and immutable.

(10) He is the hidden and the manifest, the beginning and the end. "The true Being is involved, the creation is evolved." When He manifests himself, it takes the form of a creation. This world of phenomena (*'Alam-i-mahsusát*) has no real existence, all appearances are His manifestations only. The world is a mirror which shows the reflections of His Being and Attributes, and conversely the universe is reflected in Him. This idea is beautifully expressed in the following couplets :

"He is my heart and my heart is in His hand,
Like a mirror in my hand, and I am in the mirror,"

'When I see the reflection of my own beauty in the mirror,
The whole world in reality becomes reflected with my image."

¹ "From God we are, to God we shall return"—Al-Qurán.

² *Jihat, zamán wa makán.*

(11) His knowledge is comprehensive and everything is within His comprehension. Human knowledge and intelligence are limited. The scope of knowledge can be widened by study, observation, and experience. The knowledge of material things can be acquired through the external senses, and that of the spiritual world through the inner senses, by the study of nature and the discovery of the realities of the things through introspection and controlling the senses. The knowledge of God can be obtained through the knowledge of self.

(12) The chief aim of life according to the Sufi is the realization of God and the ultimate union (*visál*) with him. This realization can be attained through the states of *Faná* (self-effacement) and *Baqá* (ever-lasting continuance in bliss). Sufis strive hard after it, and direct all their energies to attain to the state of Faná. Their austerity, asceticism, diverse modes of self-discipline, religious exercises, devotional prayer, prolonged contemplation, and different methods of controlling the senses are all meant for effacement of self and realization of God. In passing through the different stages of spiritual progress, they acquire supernatural power, but they do not care for its acquisition. Moulána Rámi refers to it when he says in his *Mathnavi*.

"Nearness (of God) does not consist in rising up higher
or going down lower,
(But) Nearness to the truth (God) is in the release from
the prison of self."

(13) The view of a large section of the *Ahl-i-taṣawwuf* regarding Resurrection, Post-mortem tortures, Heaven and Hell¹⁰ differs materially from that of the ordinary people (*arbáb-i-záhir*). This class of Sufis with the philosophers of Islám take their meaning in a metaphorical or figurative sense.¹ They

¹ *Vide* a full description of the Spiritual Heaven and Hell, and other cognate subjects in Imám Ghazzáli's *Kímiya i-sádat*, Book I, Discourse iv; also Shibli: *'Ilm-i-kaláam*, part ii, Discourse on "Spiritualism"; also Shah Waliulláh: *Hujjat-ul-Baligha*, discourses on "the World of Similitude" and "Inspiration."

believe in the existence of a spiritual Heaven and Hell. In fact, the separation from the True Darling (*Jánān-i-Haqiqi*) is the hell of the Ḡūfis, and the continuance in blissful union with God is their heaven. They look down upon the material pleasures and pains of a physical heaven and hell. They say that they do not undergo all sorts of hardship and privation in the hope of the Paradise or fear of the Hell. To them devotion and services to God in the hope of reward or fear of punishment, are selfish and useless. Their sayings (which are collected by Fariduddin 'Attár) illustrate their views. A few of them are quoted below :

Rábia Başri cried out in a fit of ecstacy : "Set fire to Paradise and pour water on the Hell-fire so that people may pray to God for the sake of His love, and not in the hope of reward or fear of punishment."

Her another saying is : "O God ! if I worship Thee for fear of Hell, send me to Hell; and if I worship Thee in hopes of Paradise, withhold Paradise from me ; but if I worship Thee for Thine own sake, then withhold not from me the Eternal Beauty."

Saying of Ibráhim Adham : "O God, Thou knowest that in my eyes the Eight Paradises weigh no more than the wing of a gnat compared with that honour which Thou hast shown me in giving me Thy love, or that familiarity which Thou hast given to me by the commemoration of Thy Name, or that freedom from all else which Thou hast vouchsafed to me when I meditate on the Greatness of Thy Glory."

A Ḡūfi poet says :

" If from His love they take me towards the garden of Heaven,
I shall not set my foot (there), if in that place there is no promise
of (His) vision"—IBN YAMIN.

Sir William Jone's estimate of the Ḡūfi doctrines is given by Clarke in the introduction to '*Awárif-ul-Má'rif*' (p. 2) in the following words.:

"Sūfis believe that the souls of men differ infinitely in *degree*
Estimate of Sūfi but not at all in *kind* from the divine spirit
doctrines. whereof they are particles, and wherein they will ultimately be absorbed ; that the spirit of God pervades the universe, ever present to His work and ever in substance ; that He alone is perfect benevolence, perfect truth, perfect beauty ; that love for Him is true love ('ishq-i-haqiqi), while love of other objects is illusory love ('ishq-i-majazi) ; that all the beauties of nature are faint resemblances like images in a mirror of the divine charms ; that from eternity without beginning to eternity without end, the supreme benevolence is occupied in bestowing happiness ; that men can only attain it by performing their part of the *primal covenant* between them and the Creator ; that nothing has a pure absolute existence but mind and spirit, that material substances are no more than gay pictures presented continually to our minds by the sempiternal artist ; that we must be aware of attachment to such phantoms, and attach ourselves exclusively to God, who truly exists in us as we solely exist in Him ; that we retain, even in this forlorn state of separation from our Beloved, the idea of heavenly beauty and the remembrance of our primeval vow ; that sweet music, gentle breeze, fragrant flowers, perpetually renew the primary idea, refresh our fading memory, and melt us with tender affections ; that we must cherish those affections, and by abstracting our souls from vanity (that is, from all but God) approximate to this essence in our final union with which will consist our supreme beatitude."

Mystic Philosophy of the Sūfis.

Its characteristics.

From the exposition of the Sūfi doctrines it will be seen that their main doctrines are in entire accord with the teachings of Islám. But their difference with the orthodox section of the theologians arises in respect of certain theories, which constitute the central point of the mystic philosophy of the Sūfis, and

which has largely been developed by many eminent Sūfi writers and mystic poets. These theories, it is asserted by them, have been based on, or at any rate, evolved from the Qûránic texts and the traditions of the Prophet of Islám. It will be seen that even their doctrine of Divine Unity (*Tawhîd*) bears special features of differentiation.

Tawhîd—The Divine Unity.

The idea of *Ahl-i-Taṣawwuf* (the “People of mysticism”) relating to “the Divine Unity” (*Tawhîd*) is highly abstract and metaphysical. The pithy and aphoristic sayings of the eminent Sūfis disclose the abstract nature of their doctrines. The authors of the *'Awârif* and the *Uns* point out that “sincere belief in, and acknowledgment of, *Tawhîd* form a common feature of the Sūfis and the common-folk ; but the belief of the latter is *Rasmi* “customary,” or “habitual.” Common people believe in and utter *kalma-i-tawhîd* (credo of faith) in blind imitation (*taglidan*) of what they are taught and asked to do. But the Sūfis stand on a different footing. Their belief arises from the inner meaning and deeper significance of the term “*tawhîd*.” And it is this—that the persons desirous of walking in the path of the Sūfis, are asked to have strong and unshaken belief from the very moment of their initiation that except God who is the real and absolute Existence and Operator, nothing else exists, that all other existences, attributes, and actions are unreal, that the reflection of every existence is from the light of the Absolute Essence, that every attribute is the reflection of that Absolute Light, that wherever they find the activities of knowledge, power, will, and of the organs of senses, they should be regarded as the effects of God’s activities.”¹ One of the aphoristic sayings of the Sūfis is—“The first step on the path of *tawhîd* is the oblivion of multiplicity.”² Such is the point of differentiation between

¹ *Nafahât-ul-Uns*, Chap. on *Tawhîd*; *Awârif-ul-Mâ'rif*, Chap. 1 Sec. 1.

² *Kashf*, Chap. on *Tawhîd*.

the belief of common people and that of *Ahl-i-taṣawwuf* relating to the doctrine of the Divine Unity.

The abstract sense in which the Ṣūfis understand tawḥid may be gleaned from the following Arabic couplets :

“ One who is (himself) an individual, cannot describe the Divine Unity ; when he describes the unity, he denies it.

He who speaks of the Divine Unity in his individual capacity expresses a borrowed idea, he being one, destroys the idea of the unity ;

His own unity is the unity of God—that is the Divine unity.

The praise of his own who praises God is surely the description of unity.”¹

In plain language, it means that so long as a person has the idea of his own existence in his mind, he can hardly think of oneness of God ; for his own individuality and the existence of God become duality. He must forget his own existence before he can have a full comprehension of the Divine unity. The Ṣūfis, therefore, hold that it is the Supreme Being alone who can describe His own unity, and that without self-effacement, the complete realization of oneness of God is hardly possible.

The similar idea is expressed in the following Persian couplets :

“From Truth (Reality) what else does spring forth, but
 Truth, O dear,
 Who else can describe the Truth, except the Truth, O dear.”
 In these vivid manifestations of the differentiated attributes,
 Who else seeks the Truth except the Truth, O dear.”

Stages of Tawhid.

“The people of mysticism” (*Ahl-i-taṣawwuf*) point out the different stages of arriving at the realization of the Divine

¹ *Nafahāt-dī-Uns*, Chap. on *Tawhid*.

Unity. The description of these stages throws a flood of light on their doctrine of the Blessed Oneness (Tawhid). Diverse writers among them have mentioned different stages and processes of its realization. According to the authors of '*Awarif-ul-Ma'rif*' and *Nafahát-ul-lvns* there are four stages as under :

(1) *Tawhid-i-Imáni*—Faith of Oneness, i.e., a firm belief in the Oneness of God. This belief should be of such a degree as to give rise to a strong conviction that except one Existence, there are no other existences. The disciple (*márid*) made to realize the import of the text which says—"Your God (*Iláh*) is that God who is one, except Him no other objects of love, veneration and worship (*iláh*) exist." In other words, an unshaken belief in one Divine Existence only, and dismissal of the idea of other existences from the mind. This text and similar other verses are taken by the Súfis to mean affirmation of one existence, and denial of existences other than God (*má siwá Alláh*) ; although the texts apparently refer to the denial of deities other than the Supreme Being. This interpretation of the Súfis has given rise to their theory of Being and Not-being. (*Vide post.*)

(2) *Tawhid-i-'Ilmi*—Knowledge of oneness, i.e., seeking unity of God in all objects through knowledge. Mere belief is not considered sufficient. By study, observation, and introspection, it is to be realized that there exists unity in variety, but there is "no plurality in the Divine Essence" (*kathrat-dar-dhát*) ; that "multiplicity is to be found in the Divine attributes" (*kathrat-dar-ṣifát*). The various phenomena, according to "Ah!-i-taṣawwuf," being the reflexions of the Divine Essence and manifestations of the Divine attributes, a thread of unity runs through all finite things and minds. Consequently, all existences (i.e. finite things), attributes, (qualities of things), and actions (activities of knowledge, power, will, and senses) are the effects (*āthár*) and reflections of the existence, attributes and actions of the One Absolute Being. The stage (*martaba*) of this kind of knowledge is regarded higher than that of belief.

(3) *Tawhid-i-Háli*—State of Oneness in ecstasy. This state is the effect of partial realization of the Divine Unity when the veil of bodily senses is rent asunder, and the Divine influence overpowers the activity of self (ego—*nafs*). During the continuance of the state which gives rise to ecstasy (*hál*), the devotee is vouchsafed the audience of God. When this state comes on, his existence (including his attributes and actions) is cast into the shade, and his frame becomes transfused with the Divine light. In this state (which is called *Hál*), the devotee forgets his own existence, and sometimes finds himself drowned in the sea of oneness (*daryá-i-wahdat*). This is called *ālam-i-ishtighráq*, or the state of being drowned in the ocean of Unity. Although this state lasts temporarily, the devotee realizes the all-pervading oneness of the Divine Being, and enjoys the glimpse of the Divine Beatitude. Referring to the realization of *Tawhid*, Hazrat Junaid of Bughdád says, “The Divine Unity implies the extinction in it of all customary connections and formalities, and the augmentation of knowledge which leads to the realization of God as He always is.”

(4) *Tawhid-i-Iláhi*—Oneness of Divinity. The Divine Unity does not depend on any calculation. His existence is one not as a mathematical unit, because He is beyond number (*adad*), and calculation (*shúmár*). His Essence is one indivisible whole, not because the sages have, through their imagination, come to that conclusion ; but the Supreme Being is one by the virtue of the singularity of His Essence. He is absolute one (*mujarrad-i-mahaz*) from eternity without beginning to eternity without end (*azal wa abad*).

Such is the conception of the Divine Unity. *Ahl-i-taṣawwuf* make earnest efforts by self-discipline, concentration of the mind, and devotional practices to reach the state of realization of “the Blessed Oneness.”¹

¹ For a fuller account of *Tawhid*, vide ‘Awárif-ul-Ma’rif, *Najahát-ul-lens*, and *Kashf-ul-Mahjub*, chapters on *Tawhid*; also *Kímiya-i-sa’dat*, Book I, Sec. I.

Being and Not-Being.

It may be interesting to know how from the doctrine of Tawhîd (unity of God), the idea of nothingness or unreality of the world is derived. It is a well-known fact that Islâm has laid great stress on the oneness of God or singularity of the Divine Existence, and that there are numerous texts of the Qûrân, sayings of the Prophets and many *dicta* of his Companions on the subject of Tawhîd. The noticeable feature of those texts, Hadiths, and dicta is that whenever oneness of the Divine Being has been described or alluded to in a text, its antithesis is also pointed out in the same text. In other words, the existence of the Divine Being, and the non-existence of anything else besides that Being, are mentioned in the same passage; or to use a philosophical expression, Being and Not-Being are mentioned side by side, thereby indicating that God alone exists, and anything other than God (*mâ-siwâ-Allâh*) is non-existent; the former is real; and the latter is unreal in the sense that they are mere transient manifestations of the Absolute and Real Existence. It should be pointed out that every text of this description contains a positive idea (*ithbât*), and a negative notion (*nafi*). The positive assertion affirms the existence of one Being, and the negative idea denies the existence of anything else. This world of experiences—the grand panorama of negative aspect of the Being, proceeds from the real Existence and exists in It. Not-Being is in the Being, but the Being itself is entirely independent of Not-Being.¹ Its manifestations i.e., their temporary existences do not increase the volume of the Real Being, nor their extinction diminishes Its dimension; or in other words, the Real Essence is not affected in any way by their appearance and disappearance.

¹ The text runs thus : " He is one indivisible whole, He is eternal and independent but everything is dependent on Him for its existence."

The idea of unreality of this world of phenomena has received strength from the following Qûrânic texts and traditions :

(a) "All things within it (in the universe) are perishable, and what shall endure, is the Exalted and Beneficent Existence of thy Lord"—*Al-Qûrân*.

(b) "You will surely be transformed from state to state"—*Al-Qûrân*.

(c) "Whatever exists is perishable except His Existence"—*Tradition*.

(d) "We have created the heaven and the earth and whatever is between them—they are unreal"—*Al-Qûrân*.

This idea of unreality has beautifully been expressed by Jâmi in a poetry of which I give below a translation from Mr. Browne's work :

"Thou art but the glass,
And He the face confronting it which casts
Its image in the mirror. He alone
Is manifest, and thou in truth art hid.
Pure Love like Beauty, coming but from Him,
Reveals itself in thee. If steadfastly
Thou canst regard, thou wilt at length perceive
He is the Mirror also; He alike
The Treasure and the Casket. 'I' and 'Thou'
Have here no place, and are but phantasies
Vain and unreal."

"This, then," says Browne, "is how the Sufis understand the Doctrine of the Divine unity (*Tawhid*) : not merely is there "no god but God," as the Muhammadan profession of Faith declares, but there is nothing but God. The world of phenomena and of the senses is a mere mirage—a reflection of Being on Not-Being, manifesting the Attributes of Being as the reflection manifests its original, but not really participating in its nature. An illustration commonly employed by the Sufis is that of the Sun (which typifies Being) reflected in a pool of

IDEA OF LIFE AND DEATH

water (Not-Being). The reflection of the Sun (the Phenomenal World) is entirely "contingent": it may be blotted out instantly by a passing cloud; or marred by a sudden gust of wind; it is entirely dependent on the Sun, while the Sun is absolutely independent of it; yet while it lasts, it more or less faithfully reveals the Nature and the Attributes of its unchanging prototype."¹

The same idea runs through the *Mathnawi* of Jāmī, the odes of Shams-i-Tabriz, the *Diván* of Háfiz Shirázī and other treatises of the learned Sūfis. In going through them, one cannot fail to come across such ideas as under:

"As things can be known only through their opposites, Being can only be known through Not-being, wherein as in a mirror Being is reflected; this reflection is the Phenomenal Universe, which accordingly has no more reality than a shadow cast by the Sun. Its central point is man the microcosm, who reflects in himself all the divine attributes. Blackened on one side, with darkness of Not-Being, he bears within himself a spark of Pure Being."

Life and Death.

According to the teaching of the Qūrān this life, this world, as well as other existences are not delusions,² nor is the creation without an object. The appearance and disappearance of natural phenomena are not mere sports of the Intelligent Author of the Universe.³ They have, in the terminology of Al-Qūrān, "a direction," and "an end"; that is to say, they have some divine purpose behind them, and are directed to fulfil the same. Creation is founded on truth (*bil-haqq*). The

¹ E. G. Browne: "A Literary History of Persia," p. 430.

² Māya or illusion according to the Hindu philosophy; "appearance" according to the Kantian philosophy.

³ "We have not created the heavens and the earth and whatever is between them, by way of sport: We have created them no otherwise than in truth, but the greater part of men do not understand it."—Sura-44.

phenomenal world (*álim-i-mazhar*) has realities in it, though they are transient and subject to destruction (*fáni*). Life is also real. It is not aimless. It has a serious purpose behind it which must be attained during its continuance in this world. If that purpose—the realization of God—is not fulfilled before the approach of death, it continues in the next world.¹

Thus according to the Qúránic view there is no break, but a continuity of this life to the next after death. Life is not taken in the sense of vitality. Some scholastics have identified it with “self” or “soul.”² Death is nothing but cessation of activities in this world. Ordinarily it is said that life becomes extinct after death. What really becomes extinct is the vitality and with it the functions of the senses. But the real life which is the “self” or “soul” of man after casting off its mortal coil continues to live in the next world (*álam-i-Barzakh*) i.e., post-mortem condition which it has acquired by its actions in this world. Death is spoken in a Hadith as a bridge which unites a friend to a friend. Death is a passage from one state to another. Al-Qúrán refers to this state when it says, “ye shall surely be transformed successively from one state to another” (sura 84 :3). Consequently, death is not regarded as an evil or an end.

These ideas have been taken up by the Sufis for weaving the texture of their mystic philosophy. Imám Ghazzáli, more like a moralist than a mystic, describes the world thus:—

“This world is one of the stages along the high road of religion. It is the staging station for the pilgrims journeying towards God. It is a brilliant market opened at this end of the vast Valley or Desert to be crossed by the pilgrims who are to secure from it provisions for the way.

“This world and the next are only two states of human

¹ “They (people) say there is no other life except our present life; we die and we live, and nothing but time destroys us. But they have no knowledge in this matter; they only follow a vain opinion.”—Al Qúrán, Sura 45.

² Imám Ghazzáli has identified life with “self” in the *Kimiya-i-Sa'dat*,

life. That which exists before death and is the nearest to that Valley, is called this World. And that which comes after death and is at the farthest end of the Valley is called the next World. The object for this world which was ordained is that it should supply provision for the next.”¹

Maulāna Jalāl-ud-din Rūmī, the great propounder of the Ḥūfi doctrines, speaks of death in the celebrated *Mathnawi* as a process of Evolution leading to the progressive development from the lower to the higher states of life. He says :

“Dying from the inorganic, I developed into the state of vegetation. Dying from the vegetable, I rose to the state of the animal. Leaving the animal life, I became man. Then why shall I fear that death will lower me? The next transition from the humanity through death, will lead me to the dignity of angels. Then, from the angelic state, I shall soar higher and become what no mind can conceive; then I shall merge in the Infinity—in non-existence as in the beginning. Have I not been told, ‘All of us will return unto Him?’ ”²

This magnificent ode gives a grand view of life and death, and sends a thrill of optimism to the drooping heart made cheerless with the gloomy view of life, and the painful thought of death. The ode on the one hand, strongly brings out the idea in bold relief that the creation and our existence in this phenomenal world, are not aimless, but have been pre-ordained and devised on an intelligent plan to serve some divine purpose. On the other hand, it points out the successive stages of evolution. “Man is the central link in the evolutionary chain.” Further, the process of evolution does not stop at the stage of humanity, but goes up higher and higher till he reaches that stage or state “which no mind can conceive.”³

¹ *Kimya-i-Sa'dat*, Chaps. I & II, translated by K. F. Mirza.

² Reference is to the Qur'anic text which says—“From God we are, to God shall we return.”

³ Rūmī is not the only person who propounded the theory of Evolution. Al-Hāzen, Ibn Maskuya and others before him had also started similar theory. Ibn Maskuya discussed this theory at a length in his work called *Al-Fouz-ul-Asghar* published at Beyrut. His discussion shows that he had a clear idea of the theory of Evolution.

MYSTICISM OF ISLĀM

(AT-TAŞAWWUF)

II

Mysticism of the Sūfis centres round the significance of the term “taṣawwūf.” Its ordinary meaning is “understanding the ceremonious formalities of *Shari’at*.” In its outward sense (*záhiran*) it means “to discern inwardly (*dar báṭin*) the reality of its commandments from its outward formalities ; in its inward sense (*báṭinan*) to “discover the inner import, and make it applicable to outward forms.”¹ The trained mind by adopting these two methods which may be called observation and introspection, acquires perfection.

Taṣawwūf signifies “composing the mind (*tasfia-i-dil*) in its relation with the worldly affairs ; mental detachment from natural propensities ; cutting off connection from human qualities; turning aside (*mujánibat*) from the desires of self and staying with (*mundázilat*) the spiritual qualities of the soul.”¹ From the definition of “taṣawwūf,” and from its import and implication, it is clear that *Taṣawwuf* is regarded as an occult science for ascertaining the esoteric meaning of a rule of conduct, and discovering the reality of a phenomenon from its appearance. It enables the devotee to discover how the reality of things (*haqiqat-i-ashyā*) finds expression in forms and shapes, and ultimately to realize how the Truth (*al-Haq*) manifests itself in thousands of forms and colours.

Ahl-Taṣawwuf “the people of mysticism,” adopt diverse methods to train their mind. One of the methods is the practice of *Murāqiba*. It means “withdrawing the mind from outward objects and concentrating it to a subject of thought;” it also means “turning the face from unreality to reality.”

¹ *Vide Iṣṭilahát-i-Sufiyá*, by Kháwja Shamsud-Din Ahmad.

The same idea is conveyed by the term *Yoga*. *Murāqiba* aims at discovering the reality of things by concentration of the mind. *Yoga* aims at acquiring the true knowledge (*prakīṣṭa Jñānam*) by the same process. The one strives to be in unison with God (*Allāh*), the other aims at the union of the individual soul with the Supreme Soul (*Param Ātmān*). But it should be borne in mind that the Sūfis do not identify the soul with the Divine Being.

According to them the soul occupies a lower plane, while the Plane of Divinity is much higher in the “Arch of Ascent” (*qaws-i-urūj*). The devotee must pass through the

Soul.

plane of the soul (*ālam-i-ārwah*) to that of

Divinity (*ālam-i-Lāhūt*) in the course of his sojourn (*salāk*). The Sūfis maintain that while passing through the psychic region of the soul (*laṭīfa-i-rāḥ*), some devotees become bewildered with its wonderous workings, and take it to be the Supreme Being, and thus commit a grievous blunder. This mistake arises from the fact that when a devotee passes through this plane, he discerns the mysteries of the soul, its vastness, its pervading nature, and its subtle principles. “At this stage,” says the Sūfi, “occur the flashes of intuitive discernment, and the power of performing miracles is also acquired. From these and other peculiarities of the soul he concludes that individual souls are the same, or at any rate, a part and parcel of the Great Soul whom he identifies with the Supreme Being. But beyond the psychic region of the soul, says the Sūfi, there are other planes, through which the devotee must pass in order to reach the Plane of Divinity. When the devotee makes further progress and rises higher in the “Arch of Ascent,” he then discovers his mistake. The Sūfi points out that many devotees (*Sālik*), *yogins*, and *Sannyāsins* have fallen into such error, and they warn the devotee not to be stuck up, or tarry in the psychic region of the soul, but to go forward and rise higher above the plane of the soul.”¹

¹ Hāfiẓ Shāh Abn Sāyid : *Hidāyat-ul-Tālibin*, pp. 30 and 31.

2. Let us turn to the Atman theory.

From the historical point of view it appears that the *Ātman* theory is of later origin, and that “*Ātman* is the sole reality” is not the original teaching of the Brāhmans who first profounded the doctrine of *Brahman* being the sole reality. *Ātman* theory was greatly emphasized by the king Asvapati Kaikeya when Uddálaka Ārûni with five Brāhmans repaired to him for solving the question—“what is our *Ātman*, what is *Brahman*?”. From the answer given it appears that he identified *Ātman Vaisvánara* (*i.e.*, all-peavading first principle of the universe) with *Brahman*. The two stages are clearly brought out in the following aphorisms :

I. { “*Sarvam Khalvidam Brahman*”—“All this is Brahman”—Chh., 3.14.1.
Brahmaivedam sarvam—“Brahman is certainly all this”—Nrisinha, 2:7.

II. *Atmaivedam sarvam*—“*Ātman* is certainly all this”—
Chh. 7:25:2.

The fusion of the two conceptions appears to be complete when we read in the *Mundaka Upanishad* (1:2) "for all this world is Brahman, this Self is Brahman, and this same Self has four quarters."

Speaking on the topic of *Ātman Vaisvānara* Prof. Deussen observes :“ Owing to the ambiguity of the word the conception of the Ātman, like that of Brahman, gives rise to several misunderstandings. One of these was due to the fact that beyond the cosmical meaning of the Ātman as first principle of the universe there was discerned its psychical meaning, the embodiment of this principle in the self. It is thus with five Brāhmins, who in Chand. 5 :11. meet and propound the questions—“ what is our Ātman, what is Brahman ? ” they betake themselves with Uddālaka Āruni, who they know is even now engaged in studying the *Ātman Vaisvānara*, i.e., the ātman as the all-pervading first principle of the universe. Uddālaka mistrusts his ability to satisfy them, and all six proceeded to king

Aśvapati Kaikeya for instruction concerning *'Ātman Vaisvánara.*The question in this form and the inquiry for the Ātman Vaisvánara would, strictly speaking, exclude from the very beginning such erroneous answers as were given by all six Brāhmans." (*The Philosophy of the Upanishads*, pp. 91-92.) However, the theory has now got a firm foot-hold in the Indian philosophy.

But the Sūfis, as I have already pointed out, keep the two conceptions distinct. Some of them have started the theory of "the Great Soul" (*Rūh-i-Azam*), but even this soul is not regarded as the Supreme Being ; on the contrary, the conception of the Divine Being is kept quite distinct from that of the *Great Soul*, or of individual souls, although its pure existence, its divine nature, its immortality, and other fine qualities are recognised.

It should be noted that the Qūrān does not look upon the soul, nor upon the self as "the sole reality ;" neither does it identify it with the Divine Being. Some *Mutakallimin* (scholastics) speak of the Universal Soul, the Abstract Soul, the Great Soul, and so forth. Their description of these terms sometimes tends to produce an idea that they are inclined to identify one entity with the other. But their opinions are so divergent and confusing that no safe conclusion can be drawn from their theories. Some Sūfi who believe in subjective pantheism also speak of the soul like the *Mutakallimin*. But it seems to me that they have either borrowed the idea from some of the Greek philosophers, or from the scholastics of the Mediaeval Age. However, the Sūfi-istic conception of the soul as a distinct entity, finds strong support from the following facts.

The Sūfi leaders (*Imám-ut-tariq*) assign to the soul a seat in the right side of the chest. According to them it is the psychic region of the soul which has a spiritualistic subtle principle of its own. This subtle principle is called *Latifa-i-ruh*. It remains dormant in its psychic region and may be made active with constant commemoration of certain formulas (*dhikr*).

When this principle (*latifa*) becomes active, it vibrates. The *sâlik* (devotee) is then instructed to pass on to other psychic regions and make them active. But none of the *Sufi* fraternities holds that the Divine Being lies dormant in any psychic region of the human body till made active by *dhirk* (commemoration of some formula). Consequently, from the facts stated above it may safely be concluded that the *Sufi*'s conception of the two entities (God and the soul) are different from that of some of the Indian and Grecian philosophers.

On the hypothesis of the Divine Emanation (*Tanjilât wa Tayunât*), or on the theory of *wahdat-ul-wajûd* (*Adaityabad* = unitary system of the universe) it may be argued that the identity of the two entities is the same. The reply is that on such hypothesis every faculty may be said to be of God, or inseparable from the Divine Being. However, the author of the *Hidâyat-ut-Tâlibin* (p. 31) in discussing the subject of *Tawhid-i-wajudi* (the unity of existences) says: "some devotees on discerning the manifestations of the soul by the flash of intuition in deep contemplation (*kashf*), its relation with the world of phenomena, its mysterious and incomprehensible nature, and its vastness pervading the world of finite things and minds, take the soul to be the protector of the universe, and worship it as the Supreme Being. In this station (*maqâm*) even some of the great leaders of the *Sufis* have fallen into errors. Shaykh Bâizid Bistâmi, "the Chief of the Community" has said that he adored the soul for 30 years under the impression that it was the Supreme Being. But when, by the grace of God, he made further spiritual progress, then he discovered his mistake....." The author further says that he was a dupe of such mistake for several years.

Here we have the evidence of the accomplished *Sufis* who detecting their mistake, speak from their personal experiences concerning the nature and characteristics of the soul. They point out that such mistake is "the result of excessive imagination" and "bewilderment in comprehending the

mysterious nature of the soul." Their warning to the imperfect devotee is contained in the follownig couplet.

*Anchi bini pesh azānat rāh nist
Ghayat-i-fahm tūst—Allāh nist*

"Whatever manifestations you see before you, your path is not through them; it is the result of your excessive imagination—it is not God (*Allāh*)."

Such is the view of the Sūfi concerning the soul. The *Ātman* theory of the later Vedántists, it will be seen, stands in contrast with the doctrines of the Sūfi as well as of the early Brāhmans who regarded *Brahman* as the Supreme Being and as "sole reality." It seems that the *ātman* theory in the course of its development had substituted *Param Brahman* for "Param Ātman." According to the Sūfi-istic view the identification of two entities cannot be justified even on the ground of substitution of one word for the other ; because the nature and characteristics of the soul differ materially from those of the Divine Essence.

The three states of Self or Nafs (Ego).

Subjugation of self (*nafs*) is the central idea of the Sūfi philosophy. Al-Qurán points out the three states or conditions of self as under :

(1) *Nafs-i-ammára*--It is the rebellious state of *nafs* (ego). In this state it refuses to submit to control and is inclined to act viciously. It is the undeveloped and undisciplined state of the ego. The nature of the undeveloped and undisciplined *nafs* is that before one desire is fulfilled, it hankers after something new, and thus becomes entangled in the meshes of desires and inclinations. Constant efforts are, therefore, made by the Sūfis to subject it to discipline. The description of *nafs ammára* as given in various treatises on Sūfi-ism, corresponds with the mental states called *Kshipta* (distracted), *Mudha* (insane).

and *Bikshipta* (*ad interim* tranquillity of the mind) of the *Yoga Shástra*.

(2) *Nafs-i-lawwáma*—the self-accusing ego. In this state the mind exercises some power of control over it. It censures the *nafs* (ego) when it becomes prone to evil, and approves its inclination towards good action. This state is reached when *nafs* comes under a partial control and acquires occasional tranquillity of mind. But this tranquillity is often disturbed by the rebellious nature of the *nafs*, and it requires the strength of mind to quell its revolt. When it is brought under discipline, and the tranquillity of the mind is restored, it becomes capable of directing and fixing attention to a particular object.

This state corresponds to some extent with the mental state called *Ekágra* in the *Yoga* system.

(3) *Nafs-i-mutmaynna* i.e., "the soul at rest." This is the state of peace and tranquillity of the mind. When the *nafs* remains unaffected by the earthly desires and passions, it may be presumed that it has been brought under control. This state can be attained by continuous efforts and practises, and constantly guarding the mind from falling under the influence of the *nafs-ammára*. Gradually, the *nafs* becomes disciplined and acquires the permanent state of tranquillity. This state corresponds with the mental state called *Nirodha* "the state of tranquillity" in the *Yoga Shástra*.

It should be noted that the Indian *Yoga* system speaks of the five mental states, and groups them under two heads—*kliṣṭa* (blamable), and *akliṣṭa* (laudable). The first three states (viz., *Kshipta*, *Mudha* and *Bikshipta*) are the outcome of *kliṣṭa Vritti* "blamable or low desires"; while the last two mental states are the result of *akliṣṭa Vritti* "laudable desires."

The Islámic system speaks of the three conditions or states of the self according to the nature of *nafs*. It should be borne in mind that *nafs* is used in different senses. It sometimes signifies "self" or "the sum-total of individuality;" sometimes it is identified with the soul or the higher nature of self—

anima divina of the Roman and the Grecian philosophers; and sometimes it signifies the lower nature of self—*anima bruta*. But it is often used in the sense of desires and passions (*kháhi shát*) which corresponds with the *Kliṣṭa Citta Vritti* of the Yoga Shástra. Thus it will be seen that the Islámic system of philosophy takes the same view of the *nafs* as the Yoga Shástra takes in respect of *Citta Vritti*. The broad features of their classification clearly show that the currents of their thought have flowed in the same channel, viz., to find out the nature and characteristics of the *nafs* or *Citta Vritti*, and the methods of getting mastery over diverse desires and passions.

Seven Worlds of the Şúfi.

(‘Awálim-i-saba’)

There are certain other points of resemblance between the mysticism of the Şúfis and the Indian Yoga philosophy. One of such points is the description of the seven Planes or Worlds of the Şúfis which bears some resemblance to that of the *Sapta Loka* (seven worlds) of the *Yoga Shástra*. But it should be noted that the description of each world of the respective system differs materially as to its nature and characteristics. It will presently be seen that in the description of the astral planes of the Şúfi there is no tinge of mythology; but in the description of some of the worlds of the *Yoga Shástra*, the mythical elements preponderate. *Vide* the description of *Sapta Loka* in *Amar Kosha* or *Shabda Kalpadrúma*. But the description of some of the *Loka* corresponds to some extent with that of some of the planes of the Şúfis. It should be borne in mind that the description of *Sapta Loka* given in several Sanskrit treatises is not the same in all respects; but the description of the seven Planes of the Şúfis given by the leaders of the different Şúfi Fraternities is almost the same and is very simple. Another noticeable feature is that each Plane of the Şúfi is a stage of the

Divine manifestations in a descending order, the manifestations becoming stronger and more vivid as they descend from a higher to a lower plane.

Of the seven Planes of the Sūfis five are well-recognised. They are called in the phraseology of the Sūfis *Hazrát-i-Khams*. They correspond with the five stages (*Marātiba*) through which the “sojourner in the path of God” (*Sálik-i-ráh*) must pass in his sojourn to reach the highest plane where perfection (*kamályat*) is attained. The Sūfis, therefore, strive hard to attain the state of perfection in which the Divine Beatitude becomes possible. The five recognised Planes of the Sūfis from the highest to the lowest in descending order are :

1. '*Ālam-i-Háhút*, i.e., the Plane of the Absolute Existence (*dhát-i-mutlaq*) which is invisible and incomprehensible.

2. '*Ālam-i-Láhút*, i.e., the Plane of Divinity—relatively visible and comprehensible (*dhát ma' sifát-i haqiqia*), i.e., the Divine Essence instinct with its attributes.

3. '*Ālam-i-Jabrút*,—the Plane of Power and Splendour, Glory and Majesty (*Qúdrat wa Kamál Jalál wa Jamál*).

4. '*Ālam-i-Malakút*—the Plane of Purity, and Angelic state, the world of spirits and angels, i.e., the world of soul-series.

5. '*Ālam-i-Násút*—the Plane of Humanity, or this world of phenomena.

Besides these five planes there are two other planes called *Báhút* and *Ráhút* which are the planes of attributes. But generally the Sūfis speak of the five planes instead of seven. According to some Sūfis there is, above the Plane of the Absolute Invisible (*Háhút*), another plane called '*Ālam-i-Quds* which is the Plane of the Pure Essence, and where purity and perfection reign supreme. Perhaps Mr. Whinesfield in his preface to *Gülshan-i-Ráz* alludes to this plane when he says, “Above the Plane of the Absolute Invisible is an Infinity which we might perhaps compare with Dante's Speechless Empyrean.” This prescription does not tally with that of '*Ālam-i-Quds*.

As the Sūfis speak of the seven planes, so does the Indian Philosophy of *Sapta Loka*. They are : *Satya*, *Tapa*, *Jana*, *Maha*, *Sva*, *Bhuva*, and *Bhū*. Of these, the description of *Satya loka*, *Jana loka*, *Tapa loka* and *Bhū loka*, bears some resemblance to that of *Háhút*, *Láhút*, *Jabrít* and *Násút*. The difficulty of identification lies in the fact that the different writers on the Indian system of philosophy have used diverse terms for the same plane the description of which also differs considerably. Hence it is not safe to try to identify all the planes of the Sūfis with those of the Indian philosophy. However, in pointing out the significance of each plane of the Sūfis, I shall leave it to those who are versed in the Sūfi mysticism and the Yoga Shāstra to see which plane of the Sūfi corresponds with the seven worlds (*Sapta loka*) of the Indian philosophy.

SIGNIFICANCE OF THE WORLDS OF THE SŪFIS ^

I have already pointed out that the Sūfis speak of the seven worlds ('*dwalim-i-saba'*). But mere mentioning their name will not give an idea of the sense in which the Sūfis take them. It is, therefore, necessary to explain the significance of each plane from the Sūfi-istic point of view. At the outset it may be mentioned that the seven planes or worlds of the Sūfis correspond with their seven stages of emanations in a descending order in which the universe has unfolded itself. They are called the "Stages of Descent" (*marátaba-i-nazūl*). In the Yoga system it is called *Anúloma*. The accomplished and perfect Sūfis (*siddha purusa*) say that the highest plane appears like an arc. Beginning, therefore, from the highest plane in "the Arc of Ascent" (*qows-i-wrūz*) we find :—

1. *Ālam-i-Háhút*—It is the first and the highest plane in the cosmogeny of the Sūfis. It is the "stage of Absolute Existence." This stage is called *Martaba-i-ahdiyat*, "Absolute stage." This plane is invisible and incomprehensible; it is

beyond time and space (*khalá wa malá* of the scholastics, and *kenoma* and *pleroma* of the Greek philosophers), free from relativity, direction and condition. It is an absolute Void (*ghaib-i-mutlaq*) where Infinity and Eternity (*azal wa abad*) reign supreme. This plane being absolute, it is not the stage of emanation; on the contrary, it is the main source of all emanations. Some writers describe it as the plane of *Hu* or *Be-ness*; for the Absolute Existence has no figure, form, or sex, so it is neither he, nor she, nor it. Yet all are in Its potentiality. The ‘Plane of Be-ness’ is the phrase which gives some idea of the Sūfis term *maqám-i-hú*. This plane corresponds partially with the description of the *Satya loka* or “the world of Absolute Reality.”

2. *'Alam-i-Láhúl* which corresponds with *Martaba-i-wahdat*. It is the Plane of Divinity—relatively comprehensible. This is the first stage of emanation in the “Arc of Descent” (*Qaws-i-nazúl*). In this plane the Divine Essence appears to be instinct with attributes ; intelligence can distinguish them by relativity. When the devotee enters this plane, his nature becomes entirely divine ; he sees nothing but one Divine Existence pervading everything (*'álam dar dhát-i-baqít*). He finds himself in It and not separate from It. Some devotees, says the Sūfi, cannot suppress his feeling of exultation when they reach this stage, and finding themselves in the midst of all-pervading Divinity, forget themselves and give vent to their feeling of ecstasy by astounding exclamations. Thus Mansúr cried out, “I am the Truth” (*anal Haq*) ; Báizid of Bistám exclaimed : “Praise be to me what an exalted dignity is mine” (*sub hání má 'ázam-us-sháni*). Shibli once burst out in exultation : “I speak, and I hear, is there any body else in the world except myself?” Such exclamations and utterances are justified by the Sūfis on the ground that when the devotee reaches the stage of realization, he loses his self-control, and forgetting himself entirely

gives vent to his feeling in the ecstatic state of mind. But in the ordinary state of mind, such utterances are considered blasphemous.

Compare the ideas contained in the terms *Brahma loka* and *Saguna Brahman*. Although the description of this plane and the process of emanations will not be in all fours with what is stated above, and widely differ from the Sufi point of view, yet they throw some light on the subject.

3. *Ālam-i-Jabrūt* corresponds with the *Martaba-i-wāhi-diyat*—It is the plane of the Divine Power and Splendour, Glory and Majesty, and is the second stage of emanation. When the devotee enters this plane, he realizes his *self*. In this realization of self, he realizes the awful presence of God, His majesty and beauty. The Prophet has said: “whoever realizes his self, realizes his God;” also “know thyself and then know thy Lord.”

Compare the description of *Teja loka* of the Yoga Shāstra. There may be some points of resemblance, but they are more apparent than real.

4. *Ālam-i-Malakūt* is the plane of soul-series. It corresponds with *Martuba-i-ruhāni* or angelic states. Angels are regarded as etherial beings and an embodiment of purity and innocence. The Sufis make earnest efforts to attain the angelic state. When the “sojourner” (*sālik-i-rāh*) reaches this plane, he remains immersed in praises, prayers, and commemoration of the name of God, and carefully guards himself from impure acts and thought. This is the third stage of emanation and is also called *'ālam-i-ārwāh* or the plane of soul-series.

5. The fourth stage of emanation is the world of similitude (*'ālam-i-mithál*) which contains the ideal forms (*khiyáli surat*), or the exact counterparts of the world of phenomena. It is said that every form of existence which appears in the physical plane, has its *immaterial* form and shape in the World of Similitude. This plane seems to be the same as Plato’s World of Ideas.

6. '*Ālam-i-Násūt*'—This is the material world of forms and phenomena, and is the fifth stage of descent. This plane is also called the plane of corruption, generations and of grosser emanations.

7. According to the Sūfis Man is a world in himself ('alam-i-sughrá) or microcosm. He is the highest product in the lowest grade of descent, and contains in himself the seven Worlds of the Sūfis.

It will be seen hereafter that each World of the Sūfi in the "Arc of Descent" (*martaba-i-nazúl*) has a corresponding stage in the "Arc of Ascent" (*martaba-i-urúj*), and that each stage (*martaba*) has its *maqám* (station) through which the devotee (*sálik*) must pass. The period required for a journey from one plane to another may be short or may be delayed. It all depends on the grace of God (*faizán*), the particular attention of the Shaykh (*tawajjuh*), and the ardour, capacity, courage, and fortitude of the devotee or disciple. It is said that without the grace of God and the attention of the Shaykh no progress is possible.

It should be noted that although according to the Sūfis there are "seven planes" and "seven stages," they sometimes speak of *four* stages of the spiritual progress; viz., the stages of *Shari'at*, *Tariqat*, *Ma'rfat*, and *Haqiqat* corresponding with the planes of *Násūt*, *Malakút*, *Jabrút*, and *Láhut*. The significance of the first four stages will appear from the following explanation from the Sūfi point of view :

1. *Shari'at*.—So long the devotee (*sálik-i-ráh*) is "sojourning" in the plane of *Násūt* (i.e., the physical plane) he is required to observe the rites and formalities enjoined by the *Shari'at*. He ever bears his Shaykh in mind, always thinks of his visage, makes him his shield against evil thoughts and temptations; regards him as his guardian angel, and effaces himself in the Shaykh through meditation. This is called *faná-fi-shaykh*. "effacement or annihilation in the Shaykh."

2. *Tariqat*.—By adopting the "Path of the Sūfi" (*rāh-i-tariqat*), the devotee acquires spiritual strength. He joins some

order of the Sūfi fraternity, and enters its inner circle. According to *certain section* of the Sūfis the devotee may now abandon the observance of the religious formalities, and substitute the outward form of worship for inward acts of devotion. The majority of the Sūfis—especially the orthodox section, do not approve of such conduct; they insist on the strict observance of the rules of Shari'at. However, the Shaykh leads the disciple in the "Path" (*tariqat*) in a way as to bring him under the complete influence of himself. The disciple cannot attain this stage without acquiring purity and piety, concentration of the mind and prolonged contemplation; and without a knowledge of the dignity of the soul and his own dignity. When he reaches this stage, he is said to be "sojourning" through the plane of Purity (*ālam-i-malakūt*).

3. *Ma'rfat*.—The Shaykh enables the disciple to tear the veil of ignorance and darkness whereby he acquires real knowledge, i.e., discernment of the reality of things (*haqiq-i-ashyā*). This is the stage of *Irfān* "gnosis" or realization through inner or esoteric knowledge. In this stage the Shaykh enables the disciple to attain to the presence of the Prophet whom he sees in all things. This is called "effacement in the Prophet" (*fandir-Rasūl*).

Note.—*Ma'rfat* really means to discern the reality of things through the details of their appearances. *Ma'rfat* of God (*ma'rfat-i-Haq*) means to know generally that the Real Existence and the Author of all actions is the Supreme Being, and then to realize His Existence and all His attributes in all phenomena from their appearances, changes, and conditions. This is not possible until the Gnostic (*A'rif*) acquires *generally* the knowledge of the unity of Godhead, and realizes *in particular* the Divine Oneness in all phenomena without doubt and hesitancy.

4. *Haqiqat*.—The devotee then passes on to the next stage where he is enabled to grasp the realities of things and existences. He then realizes the Divine Existence and sees God in

everything. This knowledge must come to him "through his consciousness" and not through "the consciousness of self;" i.e., he must efface his own self. This is the stage of "effacement in God" (*fanā-fil-lāh*).

Roughly speaking, such is the idea of the Sūfi regarding the four stages of the spiritual progress. The Sūfis aver that many devotees break down in the midst of their "sojourn" (*saluk*) ; some reach the second stage; a very few the third; and still fewer the fourth.

According to some Sūfis there are Eleven Stages for which they have special terms to differentiate them. They seem to be mere subdivisions of the four stages described above. I therefore refrain from mentioning them.

CREATION—A PROCESS OF EMANATIONS AND MANIFESTATIONS

III

The Qûrân speaks of *positive* or absolute creation the description of which is to be found in the Old Testament ; it is also to be found in the Christian Scripture. Although the Semitic theory of creation was entirely a Jewish idea, and has been accepted by the Christians and the Muslim theologians, it differs in material particulars from the theory of creation as enunciated by the Sûfi leaders (*Imâm-ut-tariq*). The Semitic theory of creation starts with the command of God (*amr*) contained in the expression *Kûn fa yakûn* (be and it comes into existence) as in the case of soul-series. There is another word *Khalq* (meaning to create) which the commentators and the scholastics, such as Imâm Râzî, and al-Ghazzâlî, point out, is applicable to world-series. The *Mutakallimin* (the schoolmen) point out the process through which creation has come into existence as under :

(1) *Ibda'*—to create some thing out of nothing, a thing coming into existence out of the womb of the absolute void (*ghaib-i-mutlaq*). It has reference to soul-series (*âlam-i-amr*).

(2) *Khalq*—to create a thing out of matter. It refers to the creation of material world, or the world-series.

(3) *Tadbir-i-âlam-i-muâlid*—natural powers working to help creation by gradual evolution. These powers are innate in different matters, and tend to produce variety of things. The particular power with which a particular matter is endowed produces a particular result which is the effect of that power, e.g., a date-seed will not produce an apple ; nor will the cub of a tiger come out from the egg of a bird. The process of creation obeys the tendency of the natural powers inherent in the particles of matter. This is called *qâwat-i-muâlid* “ the power of generation.” (Vide “ Hujjut-ul-Baligha,” sec. I.)

Such has been the view of the Muslims in general regarding the doctrine of *positive* or absolute creation. The view of the Sūfis is different. According to them the process of creation is two-fold—

- (1) The manifestations (*zahur-i-dhát wa sifát*) of the Divine Essence and Attributes. What is hidden, is becoming manifest.
- (2) The Emanations taking particular shapes and forms in the course of its descent (*tanzilát wa tayunát*).

As emanation proceeds from the Divine Being, it becomes grosser as it recedes from the source, and takes particular shapes and colour as it passes through the different planes. The final shapes in which the emanations appear, are the forms of the phenomenal world. In this view the things emanated are *of* and *from* the Divine Being. Yet it is asserted that they are not so many gods or parts of God, though they are not distinct from Him. Take for instance a sword ; it is a piece of iron which has taken a particular shape. Nobody calls a sword, iron ; or iron, a sword, although one is not distinct from the other. Similarly, a reed is not a pen, and a pen is not reed, though pen is made of reed. The reason is that so long a thing is subject to the law of *Tanzilát* and *Tayunát*, it must be designated by the name of the material in which we see it.

The idea of the Divine emanation and the creation arising out of the Ocean of Unity (*daryá-i-wahidat*) is beautifully expressed by Maghrabi in the following couplets :—

From the Ocean of Unity arose variety of things

From Non-similitude arose (shapes and colours) in the form of similitude

As the Friend (the Divine Being) came out from the secret solitude.

All the hidden figures have become manifest.

From this ocean with these waves at every moment beating,
Thousands of invisible pearls have become visible.

Thus according to the view of the *Sufis* (with the exception of a few), creation is a process of emanation, a manifestation of the Divine Essence and Attributes (*Zahur-i-dhát wa Siftá*). They hold that all things which we see in this world, are His manifestations, and that they proceed from Him, exist in Him and return to Him. This view of the *Sufi* is founded on the following texts of the Qûrân and precepts of the Prophet :—

“ Everything is from God ” (including good and evil)—
Al-Qûrân.

“ From God we are, to God we shall return ”—*Al-Qûrân.*

“ All things are from God, and to God they shall return ”—
Al-Qûrân.

“ Says, God is one, He is not dependent on anything, nor
is anything independent of Him ”—*Al-Qûrân.*

“ God is involved, the world is evolved ”—*Hadith.*

“ I desired that I should be known, so I created man ”
—*Hadith.*

Compare the above ideas with those of the Vedânta according to which there is no creation in the Semitic sense, but only an emergence or a process of emanation from *Brahman*.

[The lecturer then quoted several texts from the Upanishads in support of his view.]

The view of the *Sufi* relating to creation, has given rise to the five theories,—

- (1) The theory of Pantheism (*hamá woost*).
- (2) The theory of Panentheism (*Samad*)
- (3) The theory of *Wahdat-ul-wajúd* (*i.e.*, all existences making up one universal existence; the Unitary system of the universe including the Divine Existence.)
- (4) The theory of '*A'lam-i-Shahîd* (*i.e.*, real but transient existences overshadowed by one universal existence.)
- (5) The theory of emanation (*Tazilât* or *Kul-min-'indillâh*)
These theories traverse a wide field of speculations and for scholastic investigation. It should be noted here that

the Idealistic Philosophy of the *Sūfi* is more concerned with the fascinating idea of the true love of God (*Ishq-Allāh*) and the charming theories of *Fanā* and *Baqá*, i.e., self-effacement and extinction of all human passions, and continuation of life in ever-lasting bliss. However, I shall quote here one passage from the *Haq-i-Numā*¹ which throws some light on the *Sūfi*'s conception of God and the creation.

" Know brethren, God bless us and you, that the Truth (*Al-Haq*)—praise be to the High—is an Absolute Existence ; and this existence has no form, limit, or measure ; and inspite of this it becomes manifest and shines with limit and forms ; and it (its essence) never changes from what it was when it was formless and limitless ; on the contrary, it remains what it was. This existence is one and its robes (i.e., appearances) are diverse and distinct ; and this existence is real, and is the essence of all phenomenal existences and whatever is yet unmanifested. The whole of this universe does not exclude that existence. The mystery of this existence is not revealed to any one. Intelligence, imagination, or perception cannot grasp it, nor can thought comprehend it. But there are stages for (understanding the nature of) this existence." ¹

This description accords generally with the Pantheistic theory of the Vedānta.

¹ By Khawja Shamsuddin Wásity

NATURE OF THE DIVINE LOVE AND BEAUTY.

Generally, God is conceived of as an Ocean of Unity, (*daryá i-wahdat*). He is Love and Beauty. According to the Sūfi, love cannot remain in abeyance or suspension. It being active in its nature, requires a field for its activities, it requires something to be loved. Hence, something must spring forth into existence so that the love of God may find a scope for its play. The Sūfi also says that the nature of Beauty is to display itself. It requires manifestation. When the breeze of love, to use the metaphorical expression of the Sūfi, passes over the Ocean of Unity, its surface is ruffled, and ripples become visible. Thus various phenomena force themselves out on the surface, and the creation with all its variety of forms, shapes, colour, &c, become manifest. The splendour and majesty of God keep them in check from out-stripping their bounds ; His beauty attracts them and preserves their solidity ; His *rahimyat* (loving kindness) supports and nourishes them. Thus the whole creation is evolving out of the Ocean of Unity, remains on it and disappear in it. What is hidden becomes manifest, and then disappear. In this way the process of emanation, or properly speaking, manifestation, is going on. The absolute existence of God being *báqi* (permanent) is inexhaustible ; all manifestations being *fáni* (perishable) appear and disappear. Consequently, the unity of God remains unaffected. The point becomes more clear if read with their theory of cosmogeny (*vide ante*).

Nature of Beauty.

The renowned poet Jámí has vividly protracted the nature of Beauty in his celebrated poem of *Yusuf-wa-Zulaykha*, which Professor Browne has rendered into English. On this subject he observes : “ To the metaphysical conception of God as Pure Being and the ethical conception of God as the eternally Holy,

the Sūfi superadds another conception which may be regarded as the keynote of all mysticism. To him, above all else, God is the Eternally Beautiful—*Jánán-i-Haqiqi*, “ the True Beloved. Before Time was, He existed in His Infinite Purity, unrevealed and unmanifest. Why was this state changed ? Why was the troubled phantasm of the Contingent World evoked from the silent depths of the Non-Existent ? ” Jámí in *Yusuf-wa-Zulaykha* says :

“ In solitude, where Being signless dwelt,
 And all the Universe still dormant lay
 Concealed in selflessness, One Being was
 Except from “ I ” or “ thouness,” and apart
 From all duality ; Beauty Supreme,
 Unmanifest, except unto Itself
 By Its own light, yet fraught with power to charm
 The souls of all ; concealed in the Unseen,
 An Essence pure, unstained by ought of ill.

.....

“ But Beauty cannot brook
 Concealment and the veil, nor patient rest
 Unseen and unadmired ; 'twill burst all bounds
 And from Its prison-easement to the world
 Reveal Itself.....

“ Wherever Beauty dwells
 Such is Its nature, and its heritage,
 From Ever-lasting Beauty which emerged
 From realms of purity to shine upon
 The world and the souls which dwell therein
 One gleam fell from It on the Universe,
 And on the angels, and this single ray
 Dazzled the angels, till their senses whirled
 Like the revolving sky. In diverse forms
 Each mirror showed It forth, and everywhere
 Its praise was chanted in new harmonies.”

.....

‘ Beware ! say not, ‘ He is All-Beautiful,
 And we His lovers’. Thou art but the glass,

And He the Face confronting it, which casts
 Its image on the mirror. He alone
 Is manifest, and thou in truth art hid,
 Pure Love like Beauty, coming but from Him
 Reveals itself in Thee. If steadfastly
 Thou canst regard, thou wilt at length perceive
 He is the mirror also—He alike
 The Treasure and the Casket. ‘I’ and ‘thou’
 Have here no place and are but phantasies
 Vain and unreal.”

This magnificent Ode on the Primal Beauty (*Hūsn-i-azal*) gives to some extent the Sūfi’s idea of Eternal Beauty which shows itself everywhere, and “through the forms of earthly beauties shines obscured as through a veil.” The whole panorama of the phenomenal world is regarded by the Sūfi as so many veils which conceal the Divine Beauty, and yet it reveals its loveliness. We love prettiness of beautiful things because their reflection reminds us of the loveliness of the Primal Beauty. “That heart which seems to love the fair ones of this world, loves Him alone.”

Sūfi’s Idea of Love.

In the terminology of the Sūfi ‘love’ (*Ishq*) signifies “an aggregate of perfection in one body, and this can only refer to God alone” (*vide Istilahát-i-Sufia*). Shaykh Fakhruddin Irāqi says that love has reference to One Absolute Being. According to the Sūfi there are two kinds of love—*majazi* and *haqiqi*, i.e., “false love” and “true love.” The love for the worldly objects is the false love, and the love for *Alláh* (God) is the true love. Khawja Hamid-ud-Din Nágori in *Ishqia* expresses the above idea thus: “There is the external love and the internal love. The one is temporary, and the other ever-lasting; the one widens the breach, the other brings on union; the one is the love for the qualities of a thing; and the other for the thing itself; the one is doubtful and the other is certain.”

The author of the '*Awârif-ul-Ma'rîf*' says that *Muhabbat* (love) is the heart's inclination to considering attentively beauty, and is of two kinds—(1) the love of common-folk, and (2) the love of the particular people. 'The common people are inclined to consider the beauty of qualities; while the soul of the particular is inclined to viewing the beauty of the Divine Being. The ordinary men say—"I accept what is pure and reject what is not pellucid;" the other class (*khâṣ*) exclaim, "live not and consume not." To the one, love is the best wine sealed and tempered; to the other, it is the absolutely pure fountain; it is a wine purified from all defects,—all purity in purity, fineness in fineness, lightness in lightness....."

"The fineness and the lightness of this wine (love) affects the heaviness and the lightness of the cup (the soul); changes its grossness to fineness, its heaviness to lightness, like the soul that gives to the eye fineness and lightness. In the cup of their souls the lovers of the Divine Being drink this wine, and pour the dregs on heart and 'self.' " According to the *Sufi* the pure wine of love changes the colour of the cup (soul). "Love effaces all existence, it gives its own colour so that it may establish itself in the ecstatic state of the mind (*hâl*), and does not become extinguished quickly like lightings and flashings."¹

According to the *Sufi* the path of salvation lies through the impersonal love of God. The flame of love consumes up the earthly passions and burns down the impurities of the self (*nafs*). But its meandering path is rugged and thorny, full of difficulties and troubles, hardship and sufferings. In its tender aspect it may soothe the mind temporarily, but it tortures the lover more than soothes his afflictions. The stronger it grows, the greater becomes its pain and agony. But the love's tyranny has no dread for the *Sufi*. He does not like to escape from its oppression. Joyously he jumps in the abysmal depth of love,

¹ Adopted from Clarke's Translation of '*Awârif*', vide Chap. on *Muhabbat*, 10. 1.

and takes delight amidst its endless trials and tribulations. The Sūfi poetry is replete with such sentiments. *Hāfiż* says :

" O idol! in love for thee such I am
 That, of my own existence, in doubt I am
 Although, weak and powerless I am,
 If a thousand lives help me,
 (Them in sacrifice), at thy auspicious foot, I scatter.

Although tyranny thy nature is,
 Less do thou of evilness; for that (evil) not, good is.
 If, on that account of iron or brass, thy heart is,
 At last, by my head, pass O friend,
 Consider that the dust of thy threshold I am."

"If with its arrow, thy glance strike me;
 If the warrior of the sky (Mars) capture make me,
 A moment, no help without thee will be mine.
 Union of myself with thee, I abandon not
 Save in separation of the body and of the soul of mine.

(Even) if with the keen sword thou sever the head of mine,
 From the path of fidelity, I rise not;
 If rent, rent, (wholly torn asunder) they make me,
 Love's die for thee, I spill not,
 Save, when parteth asunder the bone (frame work) of mine."

Clarke's translation of Mukhammas.

SEPARATION AND UNION

Hijr wa Visdīl.

Some Sūfis hold that separation is better than union. The former leads to striving after the 'True Beloved'; while union leads to the extinction of the flame of love. Although ultimate end of love is union, separation, it is said, keeps up the ecstatic state of the mind and gives rise to the continuous flow of a peculiar kind of feeling more acceptable to the lover. The delight of union leads to the passivity of the mind accompanied with quietism; the agony of separation also produces a

sort of delight in expectation of union, but its effect is kept down by the intensity of love's influence. Those who like the state of quietism, hanker after union; and those who like to enjoy the states of ecstasy (*hâdî*) and exultation (*wâjîd*) prefer separation. Thus opinion is divided whether union is better or separation.

CONCEPTION OF THE LOVER AND THE BELOVED

'Ashiq wa Ma'shūq.

The motto of the Sūfis is "the lover of God is the beloved of God" (*Isha Allāh Mahabbāt Allāh*).

In the terminology of the Sūfi, a lover ('Āshiq) is one who has become engrossed with and yearns for the beauty and splendour of God (*shifta-i-jamál wa jalál-i-Iláhi*) ; a seeker after the Truth. The lover must cut off all affections for the earthly objects including his dear and near relations, and put forth all his energies to the service of God. The greater the degree of pure and impersonal love for God, the sooner is the chance of Divine union. The Divine union is his heavenly bliss, his separation is his hell.

According to the generality of the Sūfi love, lover, and the beloved are the same. Their poets say :

'Ashiq wa 'Ishq wa bút wa bulgar wa 'ayyár ekyst.
= the lover, the love, the idol, the maker of the image, and the
middleman (match-maker) are the same.'

Again :

The following passages from the '*Ishqyah*' by Khâwja Iamid-ud-Din Nâgori will throw light on the views of the Sûfi regarding the identity of the lover and the beloved :

"The lover and the beloved, the creator and the creature are really both one and of the same kind. They are two expressions of one idea, two aspects of one thing. And he who sees them as two things, goes on talking about it ; he who sees them as one being, is dumb and silent ; he who sees nothing in them is a senseless brute. These are only different colours of the same thing."

"The lover is the mirror of the beloved, and the beloved, the mirror of the lover. The one gives the reflection of the other. Love is beauty ; hence the beautiful beloved looks at himself, he sees his lover there ; *that is to say*, seeing his beauty reflected there, falls in love with it ; and thus the beloved becomes the lover ; and the lover, his beloved, and *vice versa.*"

Such is the view of a certain section of the Sûfis who believe in the doctrine of *Hamawîst* (pantheism) or of *wahdat-ul-wajîd* (the Divine Emanation and the unitary system of the universe). But all Sûfi fraternities lay great stress on cultivating the pure and impersonal love of God. In fact, the mystic philosophy of the Sûfi revolves on the pivot of the Divine love and beauty.

Prêm and Bhakti.

It may be pointed out that the Vaishnavite idea of *Prêm* and *Bhakti* finds a clear echo in the Sûfi-istic idea of '*Ishq*' and *Muhabbat*. The motto of the Sûfi—"Ishq Allâh, Maâbub Allâh" (the lover of God is the beloved of God) which rises to climax of regarding love, lover and the beloved as one and the same, finds a clear expression in the identity of *prêm*, *prêmik* and *prêmikâ* of the Vishnavites. Further, the Sûfi-istic views of union and separation (*Viśid wa hijr*) are almost the same as those of the Vaishnava sects (*milan o bichhed*). In their lyrics

and love-sonnets we hear the strains of the Persian and Urdu Sūfi poets.

The rise of Chaitanya and the rapid growth of the order which he founded, gave a further impetus to the development of the love-poetry of the Vaishnavite. The *Chaitanya Bhāgabat*, *Gita-Govinda* and other poetical works containing the subtle description of love-disports of Rādhā-Krishna, resound with rhapsodies almost similar to the rapturous love-songs of the Sūfi poets. But there is a *marked* difference between the love poem of the Sūfi and that of the Vaishnavite. The conception of the Sūfi-istic love is *impersonal* and entirely free from anthropopathy ; while the love-sonnets of the Vaishnavite have clear references to the personalities of both sexes, and contain preponderating elements of sensuousness. In the metaphors and similes of the love-poetry of the Sūfi there are some elements of sensuousness also, but they have no reference to any personality either historical or mythical ;¹ but the love poetry of the Vaishnavite sects and of its off-shoots, has had its basis on the love-disports of the personalities as depicted in their ancient annals. The Vaishnavite poets have tried to spiritualize the conception of love by giving it a spiritualistic turn, but they could not eliminate the personalities from their poetry. On the other hand, they justify their retention on the theory of *Avatar*, "the incarnation of God", or on the theory of *Adaityabād* (unitary system). The Sūfi poets simply reject the idea of anthropomorphism; hence their metaphors and similes containing sensuous elements, can only refer to the Divine Being without producing any confusion of ideas. Consequently, their conception of love is wholly spiritualistic and impersonal. According to the Sūfi "love is purity in purity," and should have no reference to human personality.

¹ The love poems of *Layal-Majnoon* or *Yasuf-Zulaikha* stand on a different footing. They deal with the stories of human love. The Sūfis never identify their heroes and heroines with the Divine Being.

Now, how to account for the resemblance of ideas in the love-poem of the Sufi and of the Vaishnavite sects? From the literary history of India we find that from the early period before the Muslim conquest of India, there was a kind of love-poetry current among the Vaishnavite sects, though not so developed as we find it now. After the rise of Chaitanya, his followers gave it a distinct shape and colouring more akin to the Sufi poetry. It should be borne in mind that the Vaishnavite order founded by Chaitanya (*i.e.*, the Bengal school of Vaishnavism) rose into prominence long after the Muslim conquest ; and its literature was greatly developed when Sufi-ism had spread all over the country. The recent researches have brought out the historical facts that the Muslim sovereigns were the liberal patrons of the Indian art and literature, and that during the Pathan period the Bengali literature received generous support and encouragement from the Muslim sovereigns and their nobles. Amongst the ancient Bengali authors, we find the name of the Muslim poets who composed love-poems and hymns much in the vein of the Sufi poets. Further, the educated classes among the Hindus were generally well-acquainted with the Persian language and the Persian poetry which are dominated with the Sufi-istic ideas. The assimilation of those ideas was the inevitable consequence of the literary discussion, mutual interchange of views, and general study of the Persian literature. It is no wonder then that Sufi-ism, containing as it does the liberal ideas of the accomplished Sufis, has exercised a preponderating influence over the mind of the Vaishnavite poets and impressed its mark on their literature.

In above lectures I have given a bare outline of the Sufi doctrines and dealt with some of their theories. It is useless to point out that the mystic philosophy of the Sufi covers a wide field of speculations, and deals with various theories and subtle doctrines which require more time than what was allotted to me. I am sorry that for want of time I cannot deal with their

views regarding the theory of—

- (1) *Wahdat-ul-wajud* or *Tawhid-i-wajudi* which bears some resemblance to the doctrine of *Adaityabād* ;
 - (2) *Hama-wūst* or subjective pantheism of the Upanishads ;
 - (3) *Hama-az-wūst* which is based on the Qûrânic doctrine of panentheism (" Everything is from God ").
 - (4) *Alam-i-Shahūd* " the transient reality of things and minds "
 - (5) *Fand* and *Baqā*—" Annihilation and continuance in Bliss " and their distinction from *Nirvâna* and *Sat-chit-ananda*.
 - (6) Their doctrine of *Zahur-i-dhāt-wa-sifat* and *Zilāl-i-āsmā wa sifāt*, manifestation of the Divine Existence and Attributes ; reflections of the Divine names and attributes.
 - (7) Description of " six Principles of psychic regions " which correspond to some extent with the *Sat-chakra* of the *Yoga-Shâstra*, and sundry other subjects relating to their methods of devotional practices and exercises, seats and postures, modes of commemoration and contemplation, &c., &c., which form the special features of Sûfism. To deal with these subjects requires further time. I desire to deliver more lectures on those subjects if I get an opportunity of doing so.
-

GREEK AND HINDU METHODS IN SPHERICAL ASTRONOMY

By

P. C. SENGUPTA, M.A., Calcutta.

1. *The Aim of the Paper.*

The aim of this paper is to present a comparative view of the Greek and Hindu methods in Spherical Astronomy and to bring out the independence of the Hindu Astronomers in this subject. This comparison has not yet been properly made in the works of any European researcher from Colebrooke and Bentley early in the 19th century to Kaye in the present century. Nor have the Hindu methods in Spherical Astronomy been yet properly described in the writings of Burgess, Wilkinson, Bāpudev Sāstrī and Thibaut. Hence we find Kaye writing in J.A.S.B. for 1919, No. 3 :—

“The methods by which (the rules) were obtained are buried in obscurity.” Braunmühl¹ has stated “that the Indians were the first to utilise the method of projection in the Analemma of Ptolemy.” It is intended also to present the Hindu methods as clearly as possible and to show that Braunmühl has not done sufficient justice to the Indian astronomers.

As to Kaye, we shall show that his remark quoted above is due to the fact that he had to rely mostly on the English translation of the Sūryasiddhānta of Burgess, that with his scanty knowledge of Sanskrit could not study the works of Bhāskara (1150 A.D.), who was the first to explain the Hindu methods clearly.

¹ Heath, Greek Mathematics, Vol. II, p. 291.

Braunmühl, Geschichte der Trigonometrie, pp. 38-42

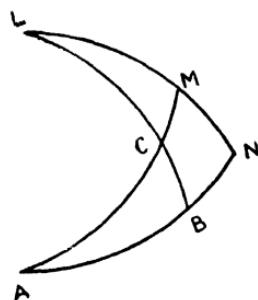
2. Greek Methods in Spherical Astronomy.

Of the Greek methods in Spherical Astronomy, the history begins with elementary principles only from Euclid (300 B.C.). Even in Theodosius' *Sphaerica*¹ (about 153 B.C.) "there is nothing that can be called trigonometrical." Heath again says, "the early spheric did not deal with the geometry of the sphere as such, still less did it contain anything of the nature of spherical trigonometry. (This deficiency was afterwards made good by Menelaus's *Sphaerica*)."² Hence the Greek spherical trigonometry began with Menelaus (90 A.D.). His theorem in geometry is well-known—"If the sides of a plane triangle be cut by a transversal into six segments, the continued product of any three alternate segments is equal to the continued product of the remaining three." From this proposition he deduced the so-called "regular sex quantitatum" or the theorem, "if the sides of a spherical triangle be cut by an arc of a great circle into six segments, the continued product of the chords of the doubles of any three alternate segments is equal to the continued products of the doubles of the remaining three segments." In plane geometry if the sides BC, CA, AB of a triangle be cut by any transversal at L, M, N, respectively, then we have

$$\frac{BL}{LC} \cdot \frac{CM}{MA} \cdot \frac{AN}{NB} = 1$$

In spherics the theorem is :

$$\frac{\text{Chord 2 BL}}{\text{Chord 2 LC}} \times \frac{\text{Chord 2 CM}}{\text{Chord 2 NA}} \times \frac{\text{Chord 2 AN}}{\text{Chord 2 MB}} = 1$$



¹ Heath, Greek Mathematics, Vol. II, p. 250.

² A. A. Björnbo, 'Studien über Menelaos' Sphärik' in Abhandlungen Zur Geschichte der Mathematischen Wissenschaften for 1902, pp. 89 et seq.

Also, Heath, Greek Mathematics, Vol. II, pp. 261-73.

Both these theorems are proved in Ptolemy's *Syntaxis* (Karl Manitius's edition, Vol. I, pp. 45-51).

If R be the radius of the sphere on which the spherical triangle ABC is constructed, then the chord of the arc $2BL = 2R \sin BL$. Hence Menelaus's theorem in spherics may be expressed as follows :

$$\frac{\sin BL}{\sin LC} \times \frac{\sin CM}{\sin MA} \times \frac{\sin AN}{\sin NB} = 1$$

This theorem is true for any spherical triangle.

If $\angle B = \angle A = \angle M = 90^\circ$ and L the pole of AB, then LMN is a secondary to the arc AB. There are four arcs of great circles; taking any three as forming a spherical triangle and the fourth as the transversal we readily get for the right-angled triangle ABC, the relations :—

- (i) $\sin a = \sin b \sin A$
- (ii) $\sin c = \tan a \cot A$
- (iii) $\cos b = \cos a \cos c$
- (iv) $\tan c = \tan b \cos A$

The above are some of Napier's rules for a right-angled spherical triangle, deducible from Menelaus's theorem.¹ They are generally sufficient in the case of such triangles. In any spherical triangle however, this theorem of Menelaus does not in any single step lead to any of the equivalents of the time-altitude or altazimuth equations in spherical astronomy. The Hindu methods, though none of them are so highly finished as Menelaus's theorem, yet are not less powerful in tackling the problems that arise in astronomy in connection with the apparent diurnal motion of the heavens. The Greek or Ptolemaic

¹ Three more can be deduced similarly, namely,

- (v) $\sin c = \sin b \sin C$
- (vi) $\sin a = \tan c \cot C$
- (vii) $\tan a = \cos C \tan b$.

method presents no further points of interest except in its application. We now proceed to illustrate the Hindu methods and shall refer to the Ptolemaic method as occasion arises.

3. Hindu Methods in Spherical Astronomy.

In the Hindu methods there is no general rule to follow. It is by properties of similar right-angled triangles that a fairly complete set of accurate formulae are obtained. These right-angled plane triangles are classified under the names,—‘Krānti kṣetras (triangles of declination) and ‘Akṣa-kṣetras (triangles of latitude). We consider the following problems :—

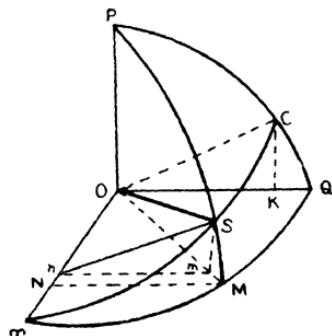
Problem I.—To find the time of rising on the equator of a length l of arc of the ecliptic measured from the first point of aries.

Let w be the obliquity of the ecliptic and R.A. the right ascension corresponding to the longitude l , and δ , the corresponding declination. The Indian form of the equation is

$$^1R \sin \text{R.A.} = \frac{R \sin l \times R \sin \omega}{R \cos \delta}, \text{ where } R \text{ is the radius of the sphere.}$$

Note :—If R be the radius of the circle of reference, the Indian trigonometrical functions for the arc θ , are (1) the ‘sine,’ (2) the ‘cosine’ and (3) the ‘versed sine.’ They are respectively equal to $R \sin \theta$, $R \cos \theta$ and $R \text{ vers } \theta$.

In the adjoining figure, O is the centre of the armillary sphere, γQ , γC are quadrants of the equator and the ecliptic, respectively. P is the celestial pole, PCQ the summer solstitial colure. Join $O\gamma$, OQ , OP and OC .



¹ Āryabhaṭīyam, Gola, 25. Varāha-Mihira in the Pañcasiddhāntikā (IV, 29) states it in the form $2R \frac{\sqrt{(R^2 \sin^2 l) - R^2 \sin^2 \delta}}{2R \cos \delta} = R \sin \text{R.A.}$, which is evident from the figure. Brah-

Let γS be $=l$, $\gamma M=R.A.$, $CQ=\angle S\gamma M=\omega$, $SM=\delta$.

Join OS, OM. PSM is the secondary to the equator.

From C draw CK perpendicular to OQ. From S draw Sm and Sn perpendicular to OM and $O\gamma$, respectively. Join mn and from M draw MN perpendicular to $O\gamma$.

Then the triangles Smn and COK are similar. They are called 'Krānti-kṣetras'¹ or declination triangles—similar right-angled triangles having one acute angle $= \omega$.

$$\therefore Sm : Sn = CK : OC$$

$$\text{or } R \sin \delta : R \sin l = R \sin \omega : R$$

$$\therefore R \sin \delta = \frac{R \sin l \cdot R \sin \omega}{R} \quad \dots \quad (1)$$

Greek Method :—

In the same figure² let PSC be the triangle and γMQ be the transversal. Then Menelaus's theorem gives

$$\frac{\sin PM}{\sin MS} \times \frac{\sin S\gamma}{\sin \gamma C} \times \frac{\sin CQ}{\sin QP} = 1$$

$$\text{or} \quad \frac{1}{\sin \delta} \times \frac{\sin l}{1} \times \frac{\sin \omega}{1} = 1$$

$$\text{or} \quad \sin \delta = \sin l \cdot \sin \omega.$$

Hindu Method :—

Again by the Hindu method from the same two similar triangles we get

$$mn : nS = OK : OC$$

$$\text{or,} \quad mn : R \sin l = R \cos \omega : R$$

$$\therefore mn = \frac{R \sin l \times R \cos \omega}{R}$$

$$\text{Again } MN : mn = OM : Om$$

$$\text{i.e.,} \quad R \sin R.A. : mn = R : R \cos \delta$$

$$\therefore R \sin R.A. = \frac{R \sin l \times R \cos \omega}{R \cos \delta} \quad \dots \quad (2)$$

magupta's equation is identical with that of Āryabhaṭa. B. S. III, 15, Sūryasiddhānta, III, 40-41. Also Bhāskara, Grahaṇītā, Ch. VIII, St. 54-55 is in agreement with Varāha-Mihira's form.

¹ Bhāskara, Golādhyāya, VIII, 43-44.

² Manitius's edition of the ' Syntaxis', Vol. I, pp. 51-53

Greek Method :—

Take¹ PQM for the triangle and γSC for the transversal.
Then,

$$\frac{\sin PC}{\sin CQ} \times \frac{\sin Q\gamma}{\sin \gamma M} \times \frac{\sin MS}{\sin SP} = 1$$

$$\text{or } \frac{\cos \omega}{\sin \omega} \times \frac{1}{\sin R.A.} \times \frac{\sin \delta}{\cos \delta} = 1$$

$$\text{or } \sin R.A. = \tan \delta \cot \omega.$$

The Hindu form of the equation is different from that of Ptolemy's. It is also better for the purpose of calculation.

Note :— From the same two similar triangles we have

$$\text{On : ON} = R \cos \delta : R$$

$$\therefore \text{On} = R \cos l = \frac{R \cos R.A. \times R \cos \delta}{R} \quad \dots \quad (3)$$

$$\text{Again, } \tan R.A. = \frac{mn}{on}$$

$$= \frac{R \sin l \times R \cos \omega}{R \times R \cos l} \quad \dots \quad (4)$$

$$\text{Again, } mn : Sm = OK : KC$$

$$\text{or } mn = \frac{R \sin \delta \times R \cos \omega}{R \sin \omega}$$

$$\therefore R \sin R.A. = \frac{MN}{mn} \times mn = \frac{R}{R \cos \delta} \times \frac{R \sin \delta \times R \cos \omega}{R \sin \omega} \quad \dots \quad (5)$$

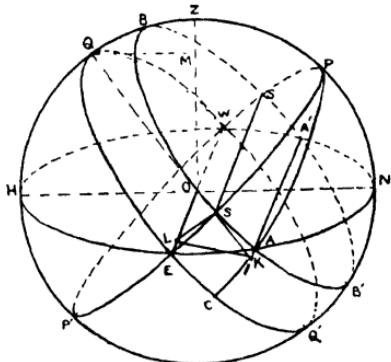
Problem II.— The problem discussed above provides the method of finding the sidereal time-intervals in which the signs of the zodiac rise on the equator. To find the corresponding times at any latitude ϕ it is necessary to calculate and apply what is the ascensional difference due to the elevation of the celestial pole. This ascensional difference is called 'carakāla' or the variation in the length of half the day. The 'sine' of

¹ *Ibid*, pp. 55-56

this ‘carakāla’ is called ‘carajyā.’ If ch denotes this ‘carakāla,’

$$\text{then,}^1 \ R \sin ch = \frac{R \sin \phi \times R \sin \delta \times R}{R \cos \phi \times R \cos \delta}.$$

Just as in the solution of the previous problem, the declinational triangles or ‘Krāntikṣetras’ were constructed and used, so in the solution of this and other problems, another set of similar triangles were conceived and constructed and were given the name, ‘Akṣa-kṣetras’.²



Let NPZH be the meridian, NOH the north-south line passing through the observer O, P the celestial pole, OQ the trace of the equator on the meridian plane, Z the zenith. Join OZ. From Q draw QM perpendicular to OZ. Then the triangle QOM is an ‘Akṣa-kṣetra’ or a latitudinal right-angled triangle, as $\angle QOM = \phi$, the latitude of the station. Another ‘Akṣa-kṣetra’ is thus conceived in the same figure, let P, P' be the north and south celestial poles, N the north point, ABA'B' the diurnal circle of a heavenly body with declination δ , NEHW the horizon, PEP'W the six o'clock circle. Here AA' the line of intersection of the diurnal circle with the horizon is called the “Udayāsta-Sūtra”³ (or the *thread* joining the rising and setting points). SS' the line of intersection of the diurnal circle and the six o'clock circle, is the horizontal diameter of the diurnal circle. From S draw SK and SL perpendiculars respectively to AA' and EW. Join KL.

¹ Āryabhaṭīyam, Gola, 26; Pañca-siddhāntikā, IV, 34; Brahmasphuṭasiddhānta, II, 57-58; Sūryasiddhānta, II, 91; Grahaṇaṇita, VIII, 48-49

² Bhāskara, Golādhyāya (Wilkinson and Bāpudev Sāstri's tr.) pp. 173-76; also, Bhāskara, Grahaṇaṇita, Ch IX, 13-17.

³ Bhāskara, Gola, VII, 39.

Now since $PN = \phi$, the latitude of the station, in the small right-angled triangle KLS, the $\angle KLS$ is also $= \phi$

$$\therefore SK : SL = QM : MO$$

$$\text{or } SK = \frac{SL \times QM}{MO} = \frac{R \sin \delta \times R \sin \phi}{R \cos \phi}.$$

Now SK^1 is a "sine" in the small circle $ABA'B'$ of which the radius is $R \cos \delta$; this "sine" reduced to the equator (radius R) is the 'sine' of 'Cara.'

$$\begin{aligned}\therefore R \sin ch &= R \sin \text{EPA} \\ &= \frac{R \sin \delta \times R \sin \phi \times R}{R \cos \phi \times R \cos \delta}\end{aligned}$$

Greek Method:—

Let ² the arc PA be produced to meet the equator at C . Take PCQ' for the triangle and EAN for the transversal. Then we get,

$$\frac{\sin PA}{\sin S'E} \times \frac{\sin CE}{\sin EQ'} \times \frac{\sin Q'N}{\sin NP} = 1$$

$$\text{or } \frac{\cos \delta}{\sin \delta} \times \frac{\sin CE}{1} \times \frac{\cos \phi}{\sin \phi} = 1$$

$$\therefore \sin CE = \sin ch = \frac{\sin \phi \times \sin \delta}{\cos \phi \times \cos \delta}.$$

Note:—The perpendicular distance between AA' and EW is called the 'sine' of the amplitude or the 'Agrā' which is thus calculated:—

$$KL : LS = QO : OM$$

$$\therefore {}^3 R \sin \text{amplitude} = 'Agrā' = KL$$

$$= \frac{LS \times QO}{OM}$$

$$= \frac{R \sin \delta \times R}{R \cos \phi}.$$

¹ This is called by the name 'Kujyā' or 'kṣitijā,' i.e., earth-sine. Āryabhaṭa, Gola, 26, Brahmagupta, II, 57, Sūryasiddhānta II, 61, etc.

² Manilius, *ibid*, p. 84.

³ Āryabhata, Gola, 30, etc.

It is now evident that the Hindu method is different from the Greek method in this case also. As the triangle KLS is difficult to show in the diagram, it is shown in its projection on the meridian plane in Burgess's translation of the "Sūryasiddhānta" page 232 and also in Wilkinson and Bāpudev Śāstri's translation of the 'Siddhānta Śiromāṇi,' p. 175. This has led Braunmühl to assume that the Hindu method of arriving at the equation of ascensional difference and some other equations of spherical Astronomy has its origin in the Analemma of Ptolemy. A careful study, however, does not justify the identification of Hindu methods with the graphic method of the Analemma, which is deduced from the projections of the position of a heavenly body on the meridian prime vertical and the horizon. It is being presently shown that what was done out of difficulty in drawing the figures properly has been taken by Braunmühl as a Greek connection.

*Problem III.*¹—To find the "time-altitude" equation by the Hindu method :—

If from any point S on the diurnal circle a perpendicular be drawn to the Udayāsta-Sūtra spoken of before, this perpendicular is called the *cheda* or 'iṣṭahṛti.' The perpendicular from S on the horizon is called 'Saṅku,'² the sine of the altitude. The line joining the foot of the 'Saṅku' and that of the perpendicular on the 'Udayāsta-Sūtra' goes by the name of 'Saṅkutala' and this 'Saṅkutala' lies to the south of the 'Udayāsta-Sūtra' during the day.

¹ Aryabhaṭa could not arrive at the true equation. Cf. Gola, 28. The correct rules occur in Pañcasiddhāntikā, IV, 42-41; Brahmasphūtasiddhānta III, 38-26, 27-10; Sūryasiddhānta, III, 34-35.

² Bhāskara says—यहस्तानाश्रमः शक्तः । तस्य तत्सुदयासंस्वाहितिषो भवति ॥ Gola, VIII, 39-41. Aryabhaṭa uses the term शक्तयम्, Gola, 29.

In this figure if AA' be the 'Udayāsta-Sūtra' or the intersection of the diurnal circle and the horizon, and S a point on the diurnal circle denoting a position of the sun; SK, SL perpendiculars on AA' and the horizon respectively, SL is called the 'Śaṅku,' SK the 'cheda' and LK the 'Saṅkutala.' In this triangle KSL , the angle KSL was recognised to be the latitude of the station.

Thus the triangle SKL is not taken in its projection on the meridian plane. The side SK is taken as formed of two parts. Let CC' be the line of intersection of the diurnal circle and the 'Six o'clock' circle EPW . Let SK cut CC' in M . Then,

$$SK = SM + MK$$

Here SM , the 'sine' in the diurnal circle of the complement of the hour angle is given a distinct name¹ 'Kalā' and MK as explained before is known by the name 'Kujyā.' This 'Kalā' is constructed from the point S in the diurnal circle. Thus the triangles like SKL were not taken in their projections on the meridian plane as Brahmühl would suggest.

From the triangle KSL , we get,

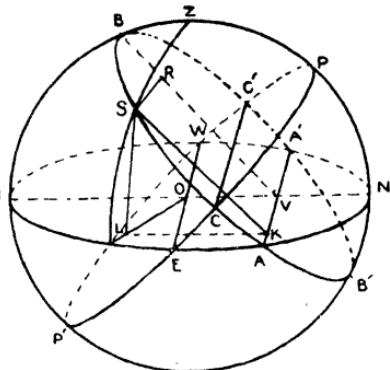
'Cheda': 'Śaṅku' = $R : R \cos \phi$, where ϕ is the latitude of the observer;
'Śaṅku' is here = $R \cos Z$, Z being the Sun's zenith distance.

$$\therefore \text{'cheda'} = \frac{R \cos Z \times R}{R \cos \phi}$$

Now 'Cheda' = radius of the diurnal circle + 'Kujyā' - versed sine of the hour-angle in the diurnal circle = $O'B + O'V - BR$,

$$= R \cos \delta + \frac{R \sin \delta \times R \sin \phi}{R \cos \phi} - \frac{R \text{ vers } H \times R \cos \delta}{R},$$

¹ Bhāskara's Grahagaṇita, VIII, 55.



(As in the previous problem, $Ku\jyā = SK = \frac{R \sin \delta \times R \sin \phi}{R \cos \phi}$)

$$\text{or, } \frac{R \cos Z \times R}{R \cos \phi} = \frac{R \cos \delta}{R} \left\{ R + \frac{R \sin \delta \times R \sin \phi}{R \cos \phi} \times \frac{R}{R \cos \delta} - R \text{ vers H} \right\}$$

The above equation simplified becomes

$$\cos Z = \sin \delta \sin \phi + \cos \delta \cos \phi \cos H.$$

In this connection we consider the altazimuth equation by the Hindu method.

Problem IV.¹ — The Altazimuth Equation :—

Let α denote the azimuth of the Sun from the south. In the same triangle SKL in the same figure, we have,

$$LK : SL = R \sin \phi : R \cos \phi,$$

$$\text{or, ' Saṅkutala ': ' Saṅku ' = } R \sin \phi : R \cos \phi$$

$$\therefore ' Saṅkutala ' = \frac{R \cos Z \times R \sin \phi}{R \cos \phi}.$$

Now ' Saṅkutala ' is made up of two parts, namely ' Bāhu ' and ' Agrā,' of which the former is the distance of L from the observer's East-West line ; the ' Agrā ' has been already found.

$$\text{Here ' Bāhu ' = } \frac{R \sin Z \times R \cos \alpha}{R}, \text{ and}$$

$$' Agrā ' = \frac{R \sin \delta \times R}{R \cos \phi}.$$

$$\therefore ' Saṅkutala ' = ' Bāhu ' + ' Agrā '$$

$$\text{or, } \frac{R \cos Z \times R \sin \phi}{R \cos \phi} = R \sin Z \times R \frac{\cos \alpha}{R} + \frac{R \sin \delta \times R}{R \cos \phi},$$

$$\text{or, } R \sin \delta = \frac{R \cos \phi}{R} \left(\frac{R \cos Z \times R \sin \phi}{R \cos \phi} - \frac{R \sin Z \times R \cos \alpha}{R} \right),$$

¹ The equivalent of this, in a particular case, is first found in *Brahmasphūṭasiddhānta*, Ch. III, 54-56. *Suryasiddhānta*, III, 28.31. *Bhāskara*, *Grahagaṇita*, IX, 50-52.

which is easily seen to be equivalent to

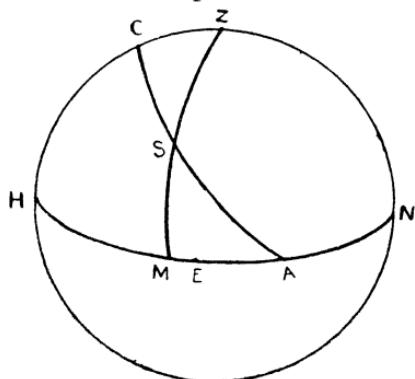
$$\sin \delta = \cos Z \sin \phi - \sin Z \cos \phi \cos \alpha.$$

Greek Method :—

Ptolemy¹ has also a method of finding the Sun's altitude at any hour of the day. His method is as follows :—

- (i) He would find by means of his tables for the times of risings of the signs of the zodiac, the orient ecliptic point.
- (ii) He would then find the culminating point of the ecliptic.
- (iii) He would finally apply Menelaus's theorem in spherics thus :—

Let ASC be any position of the ecliptic, NPZC the meridian, NAMH the horizon, Z the zenith and S, the Sun. Here the celestial longitudes of C, S and A are taken to be known ; hence ZC and CH are also known.



Now take ZCS for the triangle and HMA to be the transversal; we then have by Menelaus's theorem,

$$\frac{\sin ZH}{\sin HC} \times \frac{\sin CA}{\sin AS} \times \frac{\sin SM}{\sin MZ} = 1$$

$$\text{or, } \sin SM = \frac{\cos CZ \times \sin AS}{\sin CA}.$$

It is thus clear that Ptolemy had no direct method for connecting the Sun's altitude and the hour-angle. This method is workable for the problem "given time find the altitude" but is not workable in the converse problem; besides, the calculation of the longitudes of A and C is very cumbrous.

¹ Manitius, *ibid.* pp. 118-19.

Again, when EA has been found out, taking ZHM for the triangle and CSA for the transversal, we get,

$$\frac{\sin HA}{\sin AM} \times \frac{\sin MS}{\sin SZ} \times \frac{\sin ZC}{\sin CH} = 1, \text{ whence } AM \text{ and thence}$$

HM, the azimuth can be found. The method is here also cumbrous, there being no direct connection between altitude and azimuth; besides the time-element is not avoided.

4. *The Analemma of Ptolemy and the Hindu Method.*

When the Sun's declination is zero and his hour-angle is H, Zeuthen¹ following the method of the 'Analemma' of Ptolemy, as explained by Braummühl,² has deduced the following equations :

$$(1) \cos Z = \cos H \cos \phi$$

$$(2) \tan \alpha = \frac{\tan H}{\sin \phi}.$$

To these two Heath following Braummühl, adds

$$(3) \tan ZQ = \frac{\tan H^3}{\cos \phi},$$

where Z is the zenith and Q is the point of intersection of the prime vertical and its secondary passing through the Sun and the north-south points.

¹ Heath, Greek Mathematics, Vol. II, pp. 290-91.

Zeuthen, Bibliotheca Mathematica, I₃, 1900, pp. 23-27.

² Braummühl, *ibid*, pp. 12-13.

³ The Hindu form of this equation is $R \sin ZQ = \frac{R \sin H \times R}{\sqrt{R^2 - R^2 \cos^2 H \times R^2 \sin^2 \phi}} = \frac{R^2 \sin H \times R}{R^2} = R \sin H$.

Bhāskara's, Golādhyāya, Com. on VIII, 67.

Zeuthen¹ points out that later in the same treatise Ptolemy finds the arc 2β described above the horizon by a star of given declination δ' , by a procedure equivalent to the formula,

$$(4) \quad \cos \beta = \tan \delta' \tan \phi.$$

With regard to the ‘Analemma’ of Ptolemy, it may be noted, as Heath² says, that “the procedure amounts to a method of graphically constructing the arcs required as parts of an auxiliary circle in one plane.” Many things may be, in practice, done graphically far more easily than in the theoretical method. Besides, no theoretical calculations occur in the ‘Analemma.’ Zeuthen,³ following the method of this work, has deduced in the general case, the two equations

$$^3 \quad (5) \quad \cos Z = (\cos \delta \cos H + \sin \delta \tan \phi) \cos \phi.$$

$$(6) \quad \tan a = \frac{\cos \delta \sin H}{-\frac{\sin \delta}{\cos \phi} + (\cos \delta \cos H + \sin \delta \tan \phi) \sin \phi}.$$

These equations are suggested to a modern reader from a study of the figures in the ‘Analemma.’ But neither in this work nor in the ‘Syntaxis’ are they to be found. With regard to the first four formulae it is possible that they were recognised by Ptolemy. With regard to the last two, Zeuthen³ remarks “mais le texte n'en contient rien;” and they were certainly not recognised by Ptolemy.

Besides the tangent function is wholly absent in Greek trigonometry. They are also different in form from those arrived at by the Hindu method as explained before. Thus, it is clear that the Hindu methods are in no way connected with the method of the ‘Analemma.’

Even taking for granted that the Hindus followed a method of projection much allied to the method of the ‘Analemma,’ there is no adequate reason for assuming that their method is

^{1 & 2} Bjornbo, *loc. cit.*, p. 86.

³ Zeuthen, *loc. cit.*, p. 27.

derived from any Greek source. Analogy and precedence do not necessarily constitute originality—there is still the chance of a remoter origin from which both the systems drew their inspiration. The method of the ‘Analemma,’ as has been already stated, presents a graphical method for constructing the sun’s altitude and azimuth from the hour-angle when the Sun’s declination is zero—but such a graphical method is nowhere to be met with in the Hindu Astronomy; besides it is generally complex as compared with the elegance of the Hindu method. An astronomer who constructs and uses an armillary sphere to arrive at his equations in spherical astronomy and who has not a well-developed spherical astronomy at his command must have to draw perpendiculars from the positions of the heavenly body, not only on the meridian plane, the horizon or on the prime vertical, as the occasion arises but also on the line of intersection of the diurnal circle with the horizon. Hence Braunmühl’s statement¹ that the Hindu methods of spherical astronomy have their origin in the ‘Analemma’, in spite of his admitting that Indians were first to utilise its methods, is rather far fetched and tends to take away the honour from the great Indian astronomers, who devised the beautiful Hindu methods.² The ‘Analemma’ as it now exists is a Latin translation from an Arabic version of the original Greek.³ We may reasonably doubt that the Arabic version was greatly influenced by the Hindu system.

We now pass on to the consideration of other allied or similar problems in the two systems of astronomy.

Problem V.—To find the angle between the ecliptic and the meridian.

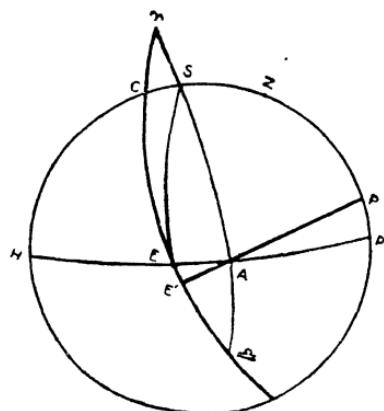
¹ Braunmühl, *tbd.* Heath,—*tbd.*

² Heath, *tbd*, p. 287.

³ On the influence of the Hindus on Arab mathematics and astronomy; see Alberuni’s India, tr. by Dr. E. Sachau, Vol. II, p. 304.

Hindu Method :—

¹ Let γSA be the ecliptic, γCE the equator, E the east-point of the horizon. Cut off $SH = 90^\circ$ and draw the great circle $HEAP'$ cutting the meridian $P'SCH$ at the points P' and H . The aim is to find AP' , but it is enough to find EA since AP' is the complement of $E P'$.



Both Āryabhāṭa and Brahmagupta were unable to find EA correctly. Let P be the celestial pole and let PAE' be the secondary to the equator cutting it at E' . Both the above astronomers were content with the idea that $AE = AE'$, or that $AE =$ the declination of the point A of the ecliptic which is 90° ahead of S in the above figure. This idea continued till the time of Bhāskara (1150 A.D.) who found out the correct equation.

² He recognised that CS , the declination of $S = PP'$; $P'EH$ is then the horizon of the station whose north geographical latitude is CS . Also, the ‘sine’ of EA is the ‘*Agrā*’ or the sine of the amplitude of the point A for the latitude CS .

$$\therefore R \sin EA = \frac{R \sin AE' \times R}{R \cos CS}$$

$$= \frac{R \sin (90^\circ + \gamma S) \times R \sin \omega}{R} \times \frac{R}{R \cos CS}$$

Or $R \sin EA = \frac{R \sin (90^\circ + l) \times R \sin \omega}{R \cos \delta}$

where l stands for RS and σ for CS .

¹ Āryabhāṭa, Gola, 45; Brahmasphuṭasiddhānta, IV, 17; Sūryasiddhānta, IV, 25; Bhāskara's Golādhyāya, VIII, 21-74, first example in his own commentary.

² See ref. 29.

Greek Method :—¹

We give below the Ptolemy's method in a slightly modified form.

Let SHA be the triangle and rCE be the transversal ; then we have,

$$\frac{\sin SC}{\sin CH} \times \frac{\sin HE}{\sin EA} \times \frac{\sin A\gamma}{\sin \gamma S} = 1$$

$$\text{Or } \frac{\sin \delta}{\cos \delta} \times \frac{\sin 90^\circ}{\sin EA} \times \frac{\sin (90^\circ + l)}{\sin l} = 1$$

$$\therefore \sin EA = \frac{\sin \delta \times \sin (90^\circ + l)}{\cos \delta \times \sin l}.$$

which is readily transformed into Bhāskara's equation.

The originality of Bhāskara would be readily admitted.

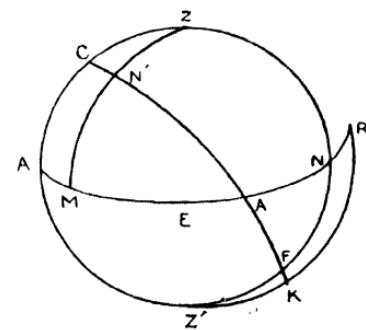
Problem VI.—To find the angle between the ecliptic and the horizon.

Hindu Method :—

(A) Āryabhaṭa's method.—It consists of the following steps :—²

- (1) Determination of the orient point of the ecliptic.
- (2) Finding the sine of its amplitude.
- (3) Determination of the culminating point of the ecliptic from the hour-angle of the Sun.
- (4) Finding the declination of the culminating point of the ecliptic.

Having obtained the above elements his rule can be followed thus : In this figure NPZH is the meridian, HMEAN the horizon, CN'A the ecliptic. If N' be the nonagesimal or the highest point of the ecliptic, the altitude of N' is the inclination of the ecliptic to the horizon.



¹ Manitius, *ibid*, Book I, pp. 104-06.

² Āryabhaṭa, Gola, 33; Sūryasiddhānta, V. 5-6.

Let $ZN'M$ be the vertical through N' , meeting the horizon as M .

When the time is given, the longitudes of A and C can be found out, from which CZ the zenith distance of C and EA the amplitude of the orient ecliptic point can be determined.

$$\text{Here } HM = EA$$

According to Āryabhaṭa,

$$R \sin CN' = \frac{R \sin CZ \times R \sin HM}{R}$$

$$\text{and } R \sin ZN' = \sqrt{(R \sin CZ)^2 - (R \sin CN')^2}$$

This is only an approximate rule. As expressed here,

$$R \sin ZN' = \frac{R \sin CZ \times R \cos HM}{R} \text{ approximately}$$

$$= \frac{1}{\frac{R \sin CZ \times R \cos HMR}{R \times R \cos CN'}} \text{ accurately}$$

$$= \frac{R \sin CZ \times R \cos HM}{R \cos CN'}.$$

(B) The method of Brahmagupta :²

Brahmagupta would also first determine the orient ecliptic point A . Then he subtracts 90° from the longitude of A . Thus having the longitude of N' , he next finds the part of the day elapsed of N' ; from which by the time-altitude equation discussed above, he finds ZN' . This is of course more accurate than that of Āryabhaṭa. ³ Bhāskara here follows Brahmagupta.

Greek Method :—

Let the ecliptic $CN'A$ cut the lower half of the meridian at F . Ptolemy takes AK along the ecliptic $= 90^\circ$ and AR along the horizon $= 90^\circ$; then the great circle passing through R and K passes through the nadir Z' . Now take $Z'FK$

¹ This correction was perhaps first noticed by Raṅganātha (1603 A.D.) in his commentary on the Sūryasiddhānta.

² Brahmaśphuṭasiddhānta V. 3.

³ Grahagaṇita, XII, 3.4.

for the triangle and ANR for the transversal, then by Menelaus' theorem.¹

$$\frac{\sin FN}{\sin NZ'} \times \frac{\sin Z'R}{\sin RK} \times \frac{\sin KA}{\sin AF} = 1$$

$$\therefore \sin KK = \frac{\sin FN}{\sin AF} = \frac{\cos FZ'}{\sin AC} = \frac{\cos CZ}{\sin AC} = \frac{\sin CH}{\sin AC}$$

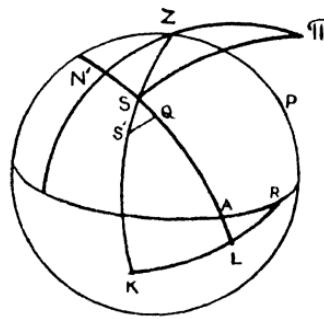
$$\text{Or } \sin MN' = \frac{\sin CH}{\sin AC}.$$

Here Ptolemy's equation is simpler, than that of Āryabhata; hence they must be independent of each other.

Problem VII.—To find the angle made by the vertical through any point of the ecliptic with the latter.

This problem is considered by Ptolemy but it is not considered separately in Hindu Astronomy, but from the rule for parallax in longitude, the rule for its calculation can be deduced.

Hindu Rule :—In the adjoining figure S represents the true position of Sun and S' the Sun's position as depressed by parallax. N'SA is the ecliptic. If from S', S'Q be drawn perpendicular to the ecliptic, then, if P is the horizontal parallax,



$$\begin{aligned} SQ &= SS' \times \frac{R \cos S'SQ}{R} \\ &= \frac{P \times R \sin ZS}{R} \times \frac{R \cos S'SQ}{R} = \frac{P}{R} \sqrt{(R \sin ZS)^2 - R(\sin ZN')^2} \\ &= \frac{P}{R^2} \times R \sin N'S \times R \cos ZN', \text{ where } N' \text{ is the nonagesimal.} \end{aligned}$$

¹ Manilius, *ibid*, pp. 110-11.

Āryabhaṭa, Gola, 34; Pancasiddhāntikā, IX, 22; Brahmasphuṭasiddhānta, XI, 23.

Brahmasphuṭasiddhānta, V, 4-5; Sūryasiddhānta, V, 7-8; Bhāskara, Graha-ganita,

Thus $R \cos S'SQ$ is seen to be

$$= \frac{R \sin N'S \times R \cos ZN'}{R \sin ZS}.$$

The Hindu method is fully described by Bhāskara in his 'Golādhyaya,' VIII, 12-25. The truth of the Hindu rule for $R \cos S'SQ$ is easily seen from the spherical triangle πZS , where π is the pole of the ecliptic.

Greek Method :—¹

Ptolemy takes SK and SL = 90° each along the vertical circle ZSEK and the ecliptic N'SA. The great circle through K and L cuts the horizon at R which is the pole of the vertical circle. He takes SKL for the triangle and EAR for the transversal, then

$$\frac{\sin SE}{\sin EK} \times \frac{\sin KR}{\sin LR} \times \frac{\sin LA}{\sin AS} = 1$$

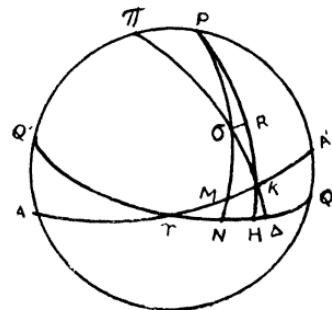
or $\sin LR = \frac{\cos ZS \times \cos AS}{\sin ZS \times \sin AS}$

or $\cos S'SQ = \cot ZS \times \cot AS = \tan SE \cot AS.$

The Hindu and the Greek rules are altogether different both in form and method. There can, therefore, be no question of any connection between them.

*Problem VIII.—*To convert the celestial longitude of heavenly body into its polar longitude.

If σ be the position of a star, γK and σK are the celestial longitude and the celestial latitude respectively; γM and σM are the polar longitude and polar latitude; γN and σV are the right ascension and declination of the star.



¹ Manitius, *ibid.*, pp. 119-110.

Hindu Method :—

All Indian astronomers attempt at finding MK which, subtracted from, or added to, γK the celestial longitude, gives γM the polar longitude.

According to Āryabhata,¹

$$MK = \frac{\sigma K \times R \cos \gamma K \times R \sin \omega}{R^2}.$$

Brahmagupta² makes a distinct improvement on Āryabhaṭa and gives his rule for finding the projection MK on the celestial equator.

If P be the celestial pole, PKH the secondary to the equator, Brahmagupta says that,

$$NH = \frac{\sigma K \times R \sin (\gamma K + 90^\circ) \times R \sin \omega}{R}.$$

If from σ , σR is drawn perpendicular to PKH, it is evident that,

$$R \sin \sigma R = \frac{R \sin \sigma K \times R \sin \sigma KR}{R}$$

According to Āryabhaṭa and Brahmagupta, as explained before,

$$R \sin \sigma KR = \frac{R \sin (\gamma K + 90^\circ) \times R \sin \omega}{R}$$

Hence Brahmagupta intends that,

$$NH = \sigma R = \frac{\sigma K \times R \sin \gamma KR}{R}$$

which is rather a big assumption. He then directs the finding of the part of the ecliptic of which σR or NH is the projection on the equator thus approximately to MK.

¹ Āryabhata, Gola, 36.

² Brahmaśphuṭasiddhānta, X, 17.

Āryabhaṭa,¹ Brahmagupta and the modern Sūryasiddhānta take the declination $\sigma N = \sigma K + KH$ where σK is small. They do not consider the case where σK is large.

Bhāskara alone gives us fairly correct rules for this transformation of co-ordinates.

In order to find ON, he would multiply

$$\sigma K \text{ by } \frac{R \cos \sigma KP}{R}; \text{ according to him,}$$

$$\sigma N = \frac{\sigma K \times R \cos \rho KP}{R} + KH^2$$

This is a decided improvement on Brahmagupta's corresponding rule. The declination σN obtained would be very nearly accurate.

Having obtained σN , Bhāskara³ then directs the finding NH, thus,

$$NH = \frac{\sigma K \times R \sin \sigma KP}{R \cos \sigma N}$$

He then directs the finding of MK on the ecliptic of which NH is the projection by means of the times of rising of the signs of the zodiac on the equator.

Thus, the Hindu methods show a beginning and development only. The Greek method as given by Ptolemy is mathematically accurate.

Greek Method :—⁴

To transform the celestial longitude and celestial latitude to right ascension and declination.

Let the great circle $\pi\sigma K$ meet the equator at \triangle . Ptolemy would then from the given value of γK find $\gamma \triangle$ and ΔK by using his tables for the rising of signs of the zodiac

¹ Brahmasphuṭasiddhāntā, X. 15; Sūryasiddhānta, II, 58.

² Bhāskara's, Grahagaṇita, XIII, 3.

³ *Ibid*, XIII, 4.

⁴ Manitius, *ibid*, Vol. II. Achtes Buch, pp. 84-85.

on the equator. He then takes $\pi P\sigma$ for the triangle and $\gamma N \Delta Q$ for the transversal. The Menelaus's Equation, then, is

$$\frac{\sin \pi Q}{\sin QP} \times \frac{\sin PN}{\sin N\sigma} \times \frac{\sin \sigma \Delta}{\sin \Delta \pi} = 1$$

Here $\pi Q = 90^\circ + \omega$, $QP = 90^\circ$, $PN = 90^\circ$, $\sigma \Delta = \sigma K + K\Delta$. $\pi \Delta = 90^\circ + K\Delta$, whence $N\sigma$ is obtained.

He next takes PNQ for the triangle and $\pi \sigma \Delta$ for the transversal,

$$\therefore \frac{\sin P\pi}{\sin \pi Q} \times \frac{\sin Q\Delta}{\sin \Delta N} \times \frac{\sin N\sigma}{\sin \sigma P} = 1$$

Here $P\pi = \omega$, $\pi Q = 90^\circ + \omega$, $Q\Delta = 90^\circ - \gamma\Delta$.

Hence the above equation gives him ΔN . Now, $\gamma N = \gamma \Delta - \Delta N$.

It is almost needless to say that neither in the method nor in the rules there is any agreement between the Hindu and the Greek spherical astronomy in the solution of this problem.

Mr. Kaye's view :¹

As to Mr. Kaye, it appears that he has not been able to find a method in the translation of the Sūryasiddhānta by Burgess. The figures of his paper referred to before do not show the "Akṣa-kshetras" even in their projections on the meridian place. He refers to Braummühl's History of Trigonometry but does not appear to have been able to follow him in his "Methode der indischen Trigonometrie." Kaye however is not slow in belittling Hindu trigonometry when he says :— "The Indian astronomers employed the sine function principally and the versed sine occasionally ; they never employed the tangent function ; and generally, but not always, preferred to employ the sine of the complementary angle rather than the cosine functions."

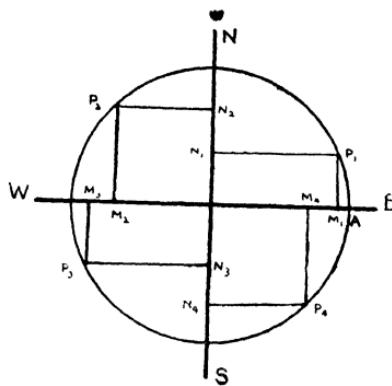
¹ J.A.S.B., N.S., XV, p. 154.

It is evident that Kaye never understood the meaning of the Indian functions of 'sine' add 'cosine.' These functions are fully explained by Bhāskara¹ when he says :—

“ तस्य विन्दोः प्राच्यपरायास्य यदन्तरं सादोच्चर्या ।

विन्दोर्याम्योत्तरायास्य यदन्तरं साकोटिच्चर्या ॥ ”

In the adjoining figure, of the arc AP_1 , P_1M_1 is the "sine" and P_1N_1 is the "cosine"; of AP_2 , P_2M_2 is the "sine" and P_2N_2 is the "cosine;" of AP_3 , P_3M_3 is the "sine" and P_3N_3 is the "cosine;" etc. It is evident that a better definition of these functions was never given.



Kaye's motive is clear : his chief aim is to show the Greek connection in everything Indian. No doubt, he has shown great ingenuity in this direction. Instances might be multiplied but the scope of this paper would not permit this.

5. Conclusion.

We have now come to the end of the present paper. We have seen that some of the solutions of Āryabhāṭa are imperfect, of Brahmagupta the solutions are more accurate, while those of Bhāskara are generally mathematically correct. The date of the Scientific Hindu Astronomy is indeed 499 A. D., while that

¹ Bhāskara, Grahaganita, II, 18-21, Commentary. The passage may be translated thus : "Of that point the distance from the east-west line is the 'sine' and the distance of the point from the north-south line is the 'cosine'".

of the Syntaxis is about 150 A. D. It is by these shortcomings and differences in the methods, new ideas (*e.g.*, the idea of the differential calculus)¹ and the like that we can safely say that Hindu Astronomy in its scientific form, although of a later date than the "Syntaxis" of Ptolemy, is originally and not borrowed from a foreign source.² There is evidence that some crude form of Greek astronomy was transmitted to India and went by the name of the "Romaka" or the "Paulisha" Siddhānta, prior to the time of Āryabhata but our great Indian astronomers Āryabhata with his pupils, Varāha-Mihira and Brahmagupta had to construct a new science altogether.

¹ P. C. Sengupta, History of the Infinitesimal Calculus in Ancient and Medieval India in the "Jahresbericht D. Math.-Vereinigung" about to be published in Feb., 1931.

² The entire set of Hindu astronomical constants is also different from that in the Greek system. *Vide* the present writer's paper, "Āryabhata" (pp. 39, 43), Journal of the Department of Letters, Vol. XVII, Calcutta University Press.

THE POSITION OF GOLD IN THE INDIAN CURRENCY OF THE HINDU PERIOD.

BY

A. K. SARKAR

Much has been written about the antiquity of the Indian coinage. It may be regarded as an established fact that both gold and silver were coined in ancient India long before the birth of Christ, and that the sovereigns of the country cherished the prerogative of coining their own money in very early times, as much as the various Governments of the modern age do throughout the civilised world.

That there was a special and standing department for coining money, can be gathered from Kautilya's Artha-Shastra which mentions "Lakshanadhaksha" or the superintendent of the royal mint, whose duty was to carry on the manufacture of coins (Rupya-rupa), and "Rupadarsha" or the examiner of coins whose duty was to regulate the currency both as medium of exchange and as legal tender money. (Artha-Shastra, Eng. Translation, Sham Shastri.)

From the same source it may also be gathered that the system of currency at that time was well developed. Along with the standard money or "Kosa-pravesya" the token coins or "Vyavaharika" were prevalent, and there was no want of subsidiary coins of copper for small payments (Tamra-rupa). The royal mint was a well-regulated institution and there were elaborate regulations for coining money, which were compiled in the Rupa-Sutra which treated scientifically of the following subjects connected with coinage :—

"The metals and substances of which coins were made; their shape and technique; officers connected with manufacture

and regulations; methods of differentiating genuine from counterfeit coins ; and modes of multiplying currency.”—Bhandarkar.

With regard to the antiquity of the Indian coinage it is contended by Prof. Bhandarkar that various kinds of metallic coins were current in India during the Vedic period which in all probability extended from 2500 to 800 B.C. Surely gold as an instrument of exchange is mentioned in the Rigveda.

But it is not ascertainable beyond any possibility of doubt whether in ancient India a single or double (or even a triple) standard of value prevailed.

“ The state-gold-smith shall employ artisans to manufacture gold and silver coins from the bullion of the citizens.”

“ Shall return (to the owners, coins or ornaments) of the same weight and the same quality (Varna) as that of the bullions (Nikshepa) as they received at the mint.”

From the above quotations from the Artha-Shastra it may be legitimate, provisionally at least, to assume that India of the Hindus was a bimetallic rather than a monometallic country.

It was certain however, that besides gold and silver both of which were full legal tender (Kosa-pravesya), there was an extensive circulation of copper money which might have been subsidiary token coins (Vyavaharika).

It may also be surmised that the name of the present current coin rupee may have been derived from the word “ Rupa” or Raupya used in early India to mean a coin, of gold or silver or copper, indifferently.

“ .. That Panini knew coined money is plainly borne out by his sutra V. 2. 119 rupadahata where he says the word Rupya in the sense struck, derived from rupa, form or shape, with the taddhita affix ya here implying possession, when rupya would literally mean struck money. The Kasika-Vrithi says that form here means the form or shape of a man which was struck on it. I hold no other sense than that put by it on the sutra could rationally be attributed to it.”—Goldstucker, Numismata Orientalia, p. 39, Foot note.

" In the Vinayapitaka the term rupiya suggests the system of coining money. Some Pundits hold that the rupya means rupankita or impressed with rupa or faces of the Kings, etc."—Jataka, I. C. Ghose, Vol. II.

In the above quotations mention of gold has been made in tale as coins and not in weight as bullion.

" In the tables quoted from Manu the classification represents something more than a mere theoretical enunciation of weights and values and demonstrates a practical acceptance of a pre-existing order of things; these weights of metal in full and free employment for the settlement of the ordinary dealings of men...." —Numismata Orientalia.

Gold has been given more prominence than any other metal in the calculation of payments.

In the Ramayana we find :

1. " Thirty crores of gold were given to the Brahmins"—IV. 130. 74.
2. " The king gave them ten lacs of cows, ten crores of gold and 40 crores of silver."—I.15. 50.

In the Mahabharata we find :

1. " The king placed Kripacharya in charge of gold (coins) and jewels stored for remuneration."—Savaparva, 35.
2. " The wealth of Yudhisthira, as he himself speaks to Sakuni on the eve of the fatal game of the dice, consists of hundreds of bags of gold Nishkas."—Savaparva, 61. 2.
3. " The gold beaten and struck and each was five drons in weight."—Savaparva, 61. 30.

In the classical Sanskrit literature frequent mentions are made of gold as payable in gifts, and as store of value :

1. The king Raghu was approached by Kautsa, a disciple of a rishi, for fourteen crores of gold to be paid to his preceptor as remuneration for giving him knowledge, and Raghu replenished his depleted treasury with gold secured from Kuvera.

2. " I do not deprive a Brahmin of his gold gathered for payments in sacrifices."—Mrichha-Katik, IV.

In the sacred Sanskrit literature in ceremonial performances gold is not only mentioned pre-eminently as payments of remunerations and gifts, but also (medium of exchange) as substitute for gifts or remunerations payable ordinarily in cows.

Even at the present time practically in all performances of sacred rites of the Hindus, the conclusion is “ the remuneration I give you is in exchange of gold due.”

The above leads to the conclusion that gold was pre-eminently the current money, store of value, legal tender and the standard money.

Other evidences having relevancy to the discussion may be considered here. The Vedas distinctly mention Suvarna and Nishka, both of gold.

“ In addition to...allusion to pieces of gold...Suvarnas, the Vedas on two occasions distinctly mention the Nishka .. Kakshivat accepted 100 nishkas..the nishka of the Vedas had, even then, much of a definite and unvarying form.. the price itself was understood or admitted to be of a constant and uniform make ; and that in effect it carried its description on its name.”—Bhandarkar.

Prof. Weber has shown the existence of silver and gold satamana coins ; and suvarna salaka or a gold piece worth three yavas has also been mentioned in the Sruti.

“ The quotations of the suvarna salakani yavatriya parimittani from the Sruti is also of importance, the designation of salaka identifying the gold piece directly with the parallel issue of silver, the residuary specimen of which retains the name to this day in the south ... of India.”— Numismata Orientalia.

“ The Mahabharata abounds in incidental notices of money in...full development exchangeable money, coined money, and among Raja Yudhisthira's presents on the performance of the Aswamedha there is specified one crore of gold coins.”
—History of India, Wheeler, pp. 417, 433.

The quotations like the above may be multiplied at will from the Hindu Sanskrit literature. In the Buddhistic Jataka stories similar mentions of gold and silver money are abundant, and indications are not rare that gold was the measure of value. Nishka, Suvarna, Suvarnamashaka are frequently alluded to as payable.

"I have been able to trace at least two references to a type of gold coins called Suvarna-mashaka."—Bhandarkar.

"Anath-pindath purchased Jetabana by paying 18 crores of Hiranya."—Jataka, I. C. Ghose Vol. II, p. 212.

"In the Jataka are found the following names of coins or weights used as coins :—Nikkha (Nishka), Subanna (Suvarna), Kansa (Karsha or Karsya), Pada, Mashaka (Masha), Kanika (Kakini), Sippaka."—Jataka, I. C. Ghose, Vol II, pp. 2-13.

During Alexander's invasion, Indian coins of gold and silver are frequently referred to. There is unmistakable evidence of the prevalence of the gold coins in the Maurya period.

"...In the Mahavansa...is stated that Chanakya.. with a view of raising the resources, converted (by recoining) each Kahapana into eight..."—Numismata Orientalia, p. 41.

It is hardly believable that the Karshapanas, that were debased, in spite of the salutary injunction in the Artha-Shastra that the face-values of the gold and silver coins must be kept equivalent to their bullion values, presumably, to meet some grave financial crisis in the state, were of copper; and the presumption that they were of gold may be legitimate as otherwise it would hardly have been worth the while to debase them so much as to reduce them to one-eighth of their original value.—*Cf.* Bhandarkar.

The Indo-Greeks, the Indo-Parthians, the Kushanas, all coined gold and silver money, and some of them in extensive scales and in numerous varieties :

"The gold coinage of the Kushanas follows a weight-standard identical with the Roman."—Indian Coins, Rapson, p. 4.

“ The large gold coinage of the Kushanas has been attributed to the influx of Roman gold to India.”—Do., p. 17.

After the death of Vasudeva, c. 180 A. D., the gold and copper coinage of Kushanas continues...”—Do., p. 14.

“ The Kushanas had numerous varieties of gold coins generally weighing about 120 grains.”—The Catalogue of Gold Coins, Smith.

“ The Bactrian Greeks and the Indo-Scythians adopted the Indian mode of coinage.”—Numismata Orientalia, p. 44.

“ The particular series (coin with the figure of Siva)... belongs to the age of Yuchi Kadphises... It is probable that the abundant issue of this type of money in gold secured its overwhelming prevalence amid the ordinary currencies of the country.”—Numismata Orientalia, p. 45.

The Hindu kings of the subsequent times, till the advent of the Mahomedans, abundantly coined gold and silver money.

“ The periods of the Guptas and the Western Satraps, from 320 A.D. to 700 A.D., were of gold, silver and copper money. There were numerous varieties of gold coins varying from 110 to 120 grains in the earlier period of the Guptas, while in the latter the weight rose from 140 grains to 160 grains....The weight of the Gupta gold coins is that of the traditional Hindu Suvarnas.”

“ The coinage of the (Gupta) empire was of gold and copper... After the annexation of the kingdom of the Kshatrapas, the Guptas continued...the issue of...silver coinage...”—Rapson, p. 25.

“ Gold coins seem to represent the Indian Suvarnas (146·4 grains) and due to a revival of the ancient native weight standard.”—Do., p. 25.

Do not the above-mentioned historical quotations supply the conclusive proof of the fact that gold was extensively coined and circulated as money in the Hindu India from time immemorial?

But was gold a standard of value in Ancient India ?

The European view that copper was the standard of value is not tenable.

Mr. V. Smith thinks that “the early standard of value was almost certainly copper” but admits in the same breath that “it is possible, that in some parts of the country, the use of silver preceded that of copper.” Most of the Indian coins, however, described in his catalogue, are of silver, and some of gold, and some of copper. (*Cf.* Smith’s Catalogue, pp. 127-42.)

Is it likely that copper, the basest of the three metals in circulation, should be awarded the dignity of the adjuster of values of the sister coins?

Mr. Edward Thomas writes, “The tenor of the entire text of Manu conclusively demonstrates that the primitive standard... of the Indians...was based upon copper...the copper standard continued...elaborated and adjusted in the reform currencies of Shir Shah, and accepted by Akbar...as the universal arbiter of all fiscal and mercantile transactions...with the accumulated increase of wealth, the cumbrous volume of copper coinage made an opening for the silver rupee which established itself permanently in its place, and as time went on gold mohurs had an exceptional and temporary acceptance ; but like the rupees of Akbar they were always left to find their own level in the market...”—*Numismata Orientalia*, p. 55.

Mr. Thomas based his conclusion that copper was the standard of value in India upon his above historical findings, which may be disputed. He refers to Manu’s Institutes, the currencies of Shir Shah and Akbar and also to some other evidence. In this part of the study the discussion may be confined to the Hindu period, and the consideration of his findings regarding the subsequent times may be deferred to their proper places. But it may be noted here that Ayini Akbari expressly states that gold is the adjuster of all values and that the baser metals are to follow it.

Mr. Thomas himself says in another place : “in the statutes of Manu...there must have existed some recognised and conventional means of meeting the ordinary wants of commerce and exchange .would necessitate the employment of coined money...the silver pieces...the Puranas of the law-books, are found in unusual and over almost the entire length and breadth of Hindustan...of the relative proportions of the joint currencies, the silver issues must have...consisted a predominant feature in the circulating media of the day...while the standard of value was essentially copper, the interchangeable rates of the two metals must have been conventionally recognised...”—Numismata Orientalia, p. 51.

If the Puranas (silver coins) “are found in unusual numbers...over almost the entire length and breadth of the Hindustan...and a predominant feature in the circulating media of the day” how was copper essentially the standard of value?

Were the Puranas, like the present-day Rupees under the Gold Exchange Standard System, merely token money the value of which had no reference to the quantity of silver in them but merely dependent upon their being regarded as a multiple part of the standard copper money? Were they, in the language of the Artha-Shastra, merely Vyavaharika and never Kosa-pravesya? Is there any evidence to come to the conclusion?

Mr. Thomas's assumption, “ while the standard of value was essentially copper, the interchangeable rates of the two metals must have been conventionally recognised ” does not throw any light on the question of the standard. Assuming, for the sake of the argument, that there was a conventionally fixed rate of exchange between copper money and silver money or gold money, how does that fact indubitably dignify copper and not silver or gold as the standard of value? Under the circumstances gold or silver, as well, might be regarded as the standard and copper as its token. Was it possible that gold or silver was given by convention an artificial value away from its intrinsic

value ? How could such an artificial value be maintained in the market ?

In the progressive evolution of the monetary systems of the modern world, everywhere it has been found that as soon as a higher metal has come into general use as money, it has been enthroned as the king of money and its baser companion has been relegated to the less dignified position of its subservient token with limited capacity. At the most the different metals have continued for sometime as companions with equal rights and dignity. But where can it be found in the history of the modern monetary world that copper has been the standard of value while silver has been "a predominant feature in the circulating media of the day ? "

A "lower metal" might have been "preferable" as an instrument of exchange in many cases but it would surely not be preferable to the higher ones, as "standard of value;" and under an imperfect philosophy of exchange it is more likely that all the money-metals will have their natural relation to each other in respect of their values than that the values of the other metals except one should be artificially regulated.

Mr. Kinley thinks that naturally the money-systems in the primitive times should be expected to be "what may be called a polly-commodity system."

Mr. Jevons describes the primitive systems as currency by weights.

"There can be little doubt that every system of coinage was originally identical with a system of weights, the unit of value being the unit of some selected metal. The English pound of standard silver...Most of the other principal units of value were originally units of weight, such as, the stater, the libra, the mark, the franc, the lira."—W. S. Jevons, Money, p. 89.

"...the Government simply provides a system of weights and measures, and people who have payments to make, use these in weighing out, or measuring out, the metal used as money.

This is undoubtedly the oldest method of payment with money. Some of our monetary terms, like the English pound, the French libra,...the Greek and Roman talent...were originally names of units of weight.”—Kinley.

It is not improbable that the early Indian system was that of a trimetallic parallel standard “in which a state issues coins in two or more metals, and then allows them to circulate by tale at ratios varying according to the market values of the metals.”—Jevons, p. 45.

It might be conjectured, also, that in some states gold, in some silver, and in some other copper, was the standard of value.

Professor Rapson thinks : “A copper currency was not necessarily...merely auxiliary to the silver currency; but a copper standard prevailed in some districts as a silver standard prevailed in others.”—Bhandarkar, p. 85.

But a stronger presumption may legitimately be formed in favour of gold as the standard of value in ancient India from the religious, legal, historical and literary writings of the Hindus,

In the Manu Samhita we find :

1. “He who takes from a spring either the rope.....should receive a fine of one masa...”—VIII. 319.

Here “a masa of gold is meant as always when not specified (K). The kind is not declared whether copper or silver (Medt).”—Burnell and Hopkins, p. 229.

Both Kullukbhatta and Raghabhacharya, commentators of Manu, interpret masa here to mean as of gold. While Medhatithi was doubtful whether it was of copper or silver.

2. “For stealing flowers...a fine of five Krishnalas should be set.”—VIII, 330.

Here Krishnala of gold or silver is meant—Kulluk, Burnell and Hopkins, page 230. It is quite possible that gold alone is meant, because gold alone is mentioned as payable in fines, and also there was no Krishnala silver or copper coin but gold coin only.

3. “A man who tears...flesh...six nishkas”—VIII. 284.

4. "... he should be fined one suvarna"—VIII. 213.
5. "... fined six nishkas?" ...—VIII. 228.

In many other places in Manu Suvarna is mentioned as a measure of fine and payment.

Fines are measured in many other places also in Panas, such as two hundred and fifty panas are termed the "first fine," five hundred as the "medium fine" and one thousand as the "maximum fine."

Here pana may have reference to cowries ($4 \times 20 = 80$) which was the value of a 80 rati copper coin.

It may be remarked that both the Masa and the Pana were generally measures for gold and silver :

"A pana is a measure for both gold and silver and at times only of copper." But there is evidence enough to show that pana was used particularly to refer to copper Karshapana.—Burnell and Hopkins, p. 200, Foot-note.

Perhaps Mr. Thomas in quoting the authority of Manu to establish that copper was the standard of value in the Hindu India was misled by the oft-quoted phrase " Tamrika Karshika pana."

In reality however the Pana was nothing but the Karshapana 80 ratis of gold, silver or copper indifferently :

"The Karshapana (Pana) as we read of it in the Jataka literature, was of three varieties, according as it was of gold, silver or copper."—Bhandarkar, p. 54.

"... Some of the weights are confined to gold...some to silver,...some are used of both pana, masa..."—Hopkins and Burnell, p. 200.

In course of time the karshapana came to be the generic name of all money of gold, silver and copper. The gold krishnala money (rati star) came to be called the karshapana. Its value was $4 \times 80 \times 16$ cowries=1280 which is equal to the modern "Kahana" which is immediately derived from the Buddhistic "Kahapana." The silver pana (32 rati) was called karshapana as well as the copper pana (80 rati).

From the above discussion may it be concluded that gold was at least one of the standards of value, and that copper was not the sole standard of value and gold its mere token?

It seems to be more legitimate to think that if at all there developed any idea akin to that of the modern standard of value, it was gold, the most valuable and acceptable of the metals and not copper, that likely held that dignified position.

Big values must have been counted and paid in gold money like Nishka and Suvarna which were very convenient for such purposes. In the law of Manu fines were frequently calculated in gold and payment of these were enjoined in the same metal. In the Puranas, the epics and other literatures gold money is frequently mentioned as instruments of payments and copper has never been mentioned as such.

It is quite likely that gold remained the sole standard and in course of time silver and copper were relegated to the subsidiary position of tokens of gold to be conveniently used for small payments only, their values always following that of gold which was independent and intrinsic.

CHAPTER III

CENTRAL ADMINISTRATION

II

How some of the Principal Departments worked : Official Establishments—Position and Functions of Important Officials. Machinery for Espionage in the Capital.

It should be noted at the outset that the picture of the working of the administrative departments, the official establishments and the position and functions of officials, described in the present chapter, is in particular reference to the earlier part of Tipu's reign, covered by the years 1783 to 1787-'89. In the course of the period between, roughly, 1787 and 1790, and, again, during 1792-'93, the principal departments of State were, more or less, fully organised or re-organised with some important changes (excepting the Naval Department, organised at a later date).

It has not been possible for us, for scarcity of materials, to describe in sufficient detail the exact working of some principal departments, dealt with in this chapter, during the later period, *i.e.*, roughly between 1790-'91 and 1799, or to put it more precisely, 1793 onwards. The available Official Correspondence, which is our main source of materials for the subject mentioned above, ends with the year 1790.¹ It would, indeed, have been extremely useful for our present purpose if we could avail ourselves of the later official correspondence,

¹ See Introduction, *supra*, pp. 6-8.

with the valuable advantage of thus having a comparative study of the correspondence at our disposal with that of the later period.

With these words, let us proceed to enter into the subject of the chapter.¹

I. THE CENTRAL DIWĀNI KACHHĀRĪ.

This was a huge office concerning the Central Department of Revenue and Finance,—a department that carried certain other functions as well, particularly before the full organisation of all other principal departments discussed in the previous chapter. Money-grants to some other departments (if not to all of them), such as for the salary of officials, were perhaps generally passed by the *Diwāni Kachhārī*; and the abstracts of money-accounts, particularly pay-accounts, of these departments had to be perhaps usually submitted to it for examination or inspection.²

¹ I feel it necessary to add a few words more, by way of apology. The difficulty of making an attempt to give an account of the official establishments, to describe the position and functions of different officials, mainly from the materials, often very scanty, scattered over the Official Correspondence, is obvious. We have very insufficient information regarding some official establishments and certain important officials in the capital (such as the Central *Diwāni Kachhārī* and its *Diwāns*, the *Ahshām Kachhārī* and the *Bakhshī* of *Ahshām*), as compared with more copious information about the corresponding provincial establishments and officials, which, of course, helps us in having some idea of the former. This, and our knowledge from some other sources, have served the purpose of an useful guide in some matters described in this chapter.

It should, further, be confessed that we have been beset with doubts and difficulties; in some cases, it seems sometimes perplexing to understand the real meaning or the proper and full significance of certain passages or points in the official letters and circulars; the difficulty, again, is enhanced when we cannot often be sure whether a certain passage or expression in the translation has been faithfully rendered. I have attempted to face all doubts and difficulties; in some instances, possible suggestions have been made; a few others have been, for the present, left unnoticed. Care has been taken to give as much information as possible with an eye to accuracy. Some errors and inaccuracies may, of course, have crept in.

² See, in this connection, the position and functions of a provincial *Diwāni Kachhārī* (chap. vii, *infra*).

OFFICERS' STAFF :

1. *The Chief Diwān.*

Position of the Chief Diwān as the head of the Revenue Department. The Chief *Diwān*, called “*Sāhib Diwān*”¹ by the author of *Tārikh-i-Tipū*, and officially designated “*Diwān of the Huzūr*,” or the *Huzūr-Diwān*,² was the head or the chief head of the Revenue Department (*i.e.*, the Chief “*Mir-Asaf*” of the later period).³

At first, his position as the head of the Revenue Department, which for some time remained the most important and influential department of State, was naturally very high. This however dwindled when all other important departments were fully organised. In the official documents of 1794-1797, he does not appear, as a *Mir-Asaf*, with any distinct mark of superiority over the chief officers of the other principal departments.⁴ But as the *Huzūr-Diwān* (or any other special official designation which he might have had in the later period),⁵ at the same time, he, no doubt, exercised great influence and held a position decidedly superior to that of any other high official of the State. This will be treated in Chapter V.

2. *Other Diwāns.*

The Chief *Diwān* could not be expected to look constantly into the affairs of the *Diwāni Kachhārī*. The work of the

¹ *Tārikh-i-Tipū* (Miles), p. 46.

² *Off. Corr. Kirk.*, p. 347 (letter no. 318).

³ See chapt. ii, *supra*.

⁴ *Off. Doc. Ed.*, pp. 13-29; *Off. Doc. Kirk.* (Appendix D, p. xxix).

⁵ Col. Kirkpatrick thinks that in the later period, he (speaking of Mir Muhammad Sadik, the Chief *Diwān*) “probably still continued” to be styled “*Diwān of the Huzūr*,” although then “placed at the head” of the *Mir-Asafs*. [*Off. Corr. Kirk.*, note, p. 347.] There is no positive evidence to show that this particular designation was continued even in the later period; if not, there must have been, we believe, some other special official title precisely to distinguish him from the other *Mir-Asafs*.

Revenue Department was actually conducted by some other *Diwāns*, subordinate to him ; they were perhaps responsible for different branches of the department, in charge of the separate sections of the *Kachhārī*.

As to the subordinate officials of the *Kachhārī*, under the *Subordinate Staff of Diwāns*, we may mention the following, as referred to in the Official Correspondence :

1. The *Sheristadārs*—Chief Accountants (with certain other functions), who may perhaps be briefly described as the Head Assistants of the *Kachhārī*.¹

2. The *Mutasaddīs*—Accountants or clerks.

The Mīr-Asafs.

The chief officers of the Central Revenue Department were, in the later period, known as the *Mīr-Asafs* (mentioned in Chap. II). There is evidence to show that the provincial *Diwāns* got the new designation “*Asaf*”. And, similarly, the *Diwāns* of the Central Revenue Department came to be styled “*Mīr-Asafs*” ; the Chief *Diwān*, as the head of the Revenue Department, had also the same designation. They might have been often mentioned shortly without the prefix “*Mīr*”. The Official Correspondence shows that such a change, at least in the case of the provincial *Diwāns* was brought about in 1789-1790.² Besides the Chief *Diwān* and the other *Diwāns* who thus got the new designation “*Mīr Asaf*”, there might have been, in the later period, some other newly appointed officers of the same designation.

¹ See the position of a *Sheristadār* of a provincial *Diwāni Kachhārī* (chap. vii, *infra*).

² *Off. Doc. Ed.*; *Off. Doc. Kirk.* (Appendix D, p. xxix); *Tārikh-i-Tipū* (Miles), pp. 243-247; *Off. Corr. Kirk.*, in *A.A.R. XII*.

**II. THE AHSHĀM KACHHĀRĪ
UNDER THE
BAKHSHĪ OF AHSHĀM.**

This was the office relating to the *Ahshām* troops.¹ It has been mentioned in the preceding chapter that as regards the pay-accounts, the *armed peons*² also appear to have been brought under the same department with the *Ahshām*. It is likely that the *Ahshām Kachhārī*, with regard to its pay and accounts work, was in some manner subordinate to the Central *Diwāni Kachhārī*. The abstracts of pay-accounts of the former had to be perhaps usually submitted by the *Bakhshī* of *Ahshām* to the *Diwāni Kachhārī* for inspection.³ There had been, of course, some *Mutasaddis* (accountants or clerks) for the work of this *Kachhārī*.

*Position and Responsibilities of the
Chief Bakhshī of Ahshām in the Capital.*

We have thought it convenient to call him the Chief *Bakhshī* of *Ahshām*, for there might have been one or two other *Bakhshīs* of *Ahshām* in the capital, subordinate to him.⁴ From the Official Correspondence we learn that the *Bakhshī* of *Ahshām* in a provincial city or town was sometimes assisted by a "Second" *Bakhshī*.⁵

The *Bakhshī* was the general head of the *Ahshām* troops in the capital. He had heavy responsibilities, particularly in connection with the work of the superintendence and inspection of the forts and garrisons in the kingdom, and looking to

¹ & ² See chap. ii, *supra*. We shall explain them more fully in a subsequent chapter (chap. vii).

³ See the relation between the provincial *Diwān: Kachhārī* and *Ahshām Kachhārī* (chap. vii).

⁴ See Appendix to this chapter, Note I.

⁵ See chap. vii.

their proper defence by the supply of garrison troops, military stores and ammunition, etc.¹

We get ample information in the Official Correspondence about the provincial *Bakhshīs* of *Ahshām*. It will be shown in Chapter VII how the *Bakhshī* of *Ahshām* in a provincial headquarters exercised great influence and authority, even in spheres outside his special jurisdiction over forts and garrisons.

The Mīr-Sudoors.

We have seen in the previous chapter that the responsible work relating to forts and garrisons mentioned above was relegated to the province of what has been called the “*Mīr-Sudoor*” Department. It is clear that in the earlier period this work was carried on by the *Bakhshī* (or *Bakhshīs*) of *Ahshām* in the capital, and similar *Bakhshīs* in the provincial cities or towns.² In the later period, at the time of or after the full organisation of the department, its chief officers in the capital were called the *Mīr-Sudoors* (mentioned in chap. ii). From a study of the Official Correspondence it can be suggested that the provincial *Bakhshīs* of *Ahshām* were, in the later period, styled “*Sudoors*”; and, similarly, the *Bakhshī* (or *Bakhshīs*) of *Ahshām* in the capital got the designation “*Mīr-Sudoor*,” some other officers of that designation being also newly appointed during this period. A suggestion is equally possible that the *Bakhshīs* of *Ahshām*, as regards their regular responsible duties relating to forts and garrisons, were replaced by newly instituted “*Sudoors*” and “*Mīr-Sudoors*.” Such a change, so far as can be surmised from the Official Correspondence, happened in 1790 or a little earlier than that, roughly between 1788 and 1790.³ It would not be

¹ *Off. Corr. Kirk.*, p. 303 (letter no. 276); *Memoirs of Tipu* (I.O.M.S.), p. 27 b; *Off. Corr. Kirk.*—evidence on the provincial *Bakhshīs* of *Ahshām* (see chap. vii).

² *Off. Corr. Kirk.* (see chap. vii).

³ *Off. Corr. Kirk.*, and *Off. Corr. Kirk.* in *A. A. R. XII*.

safe to assert that the *Bakhshīs* of *Ahshām* became wholly merged in the "Sudoors" and the "Mir-Sudoors". It is quite possible that some of them remained stationed in the provincial towns as "Sudoors", and one or more got the higher position of a "Mir-Sudoor"¹; but it appears that there also remained, in the later period, some *Bakhshīs*, apart or different from the *Sudoors* and the *Mir-Sudoors*.²

III. MILITARY PAY AND ACCOUNTS OFFICES AND

THE BAKHSHĪS OF THE MILITARY DEPARTMENT.

There were separate official establishments for the general administration—including the work of distributing the pay of the military men and of keeping the accounts—of the separate general divisions of the army, called *Kachhārīs*, under separate *Bakhshīs*. At first, there was one *Bakhshī*, but later on, we find in some cases two *Bakhshīs*, at the head of a general division (*Kachhārī*) of a particular class of the army, such as, *Bakhshī* of a *Jaish Kachhārī*, *Bakhshī* of a *Sawār Kachhārī*, *Bakhshī* of a *Bārgir Kachhārī*, and so on.³ It should be noted that the term *Kachhārī* thus used with regard to the army, signified a general division, and it meant as well a *Kachhārī* in its usual sense, an office. The *Bakhshī* was the general head of such a division of the army, in charge of its general management or administration.

¹ A statement in the Sultan's Memoirs shows that one Ghulam Ali was, in the very early part of his reign, appointed *Bakhshī* (we have called *Chief Bakhshī*) of *Ahshām* in the capital. (See Appendix to this chap., Note I.) In the Official Documents of 1794 and 1797, this Ghulam Ali appears as a "Mir-Sudoor" (and seems to be the most prominent among the "Mir-Sudoors"). In his signature in the document of 1794 referred to above, it should be noted, he puts his designation shortly, "Sudoor." [Off. Doc. Kirk., Appendix D, p. xxix; Off. Doc. Ed., pp. 16-17, 22.]

² See Chap. Appendix, Note II.

³ Off. Corr. Kirk.; Military Rules and Regulations of 1793 (Kirkpatrick), Appendix L; etc. (See chap. on Army.)

But for the direct management and work of the office of an army division, particularly the pay and accounts work, there was an official establishment consisting of one or two(?) *Sheristadārs* (chief accountants), and some *Mutasaddīs* (accountants or clerks)—as it would appear from the Official Correspondence of 1785-1787.¹ In the military organisation of 1793, we find mention of two Record Keepers and sixteen “*Gumashṭas*” (ordinary accountants?) in the official establishment of an army division.²

It should be noted that the *Bakhshī* at the head of an army division, was not only in charge of its general administration, or merely its pay-master (like a *Bakhshī* in the Mughal Army³), but he was also a high commanding officer.⁴

There is also evidence of the existence of a *Mīr-Bakhshī*, who clearly appears to have been an officer *The Mīr-Bakhshī* of a very high military rank.⁵ We cannot definitely say, for want of evidence, whether he was at the head of the general administration of all the army divisions (*Kachhārīs*), having authority over all other *Bakhshīs* of the military department. In the Mughal Government, it may be noted, the *Mīr-Bakhshī* was the Paymaster General (or the Chief Paymaster) of the army.⁶

From certain evidence in the Official Correspondence it would appear that the military pay and accounts offices or departments had perhaps to submit generally their pay-accounts to the *Diwāni Kachhārī* for inspection, and the salary bills of the army had to be perhaps usually passed by that *Kachhārī*.⁷

¹ *Off. Corr. Kirk.*, pp. 146 (letter no. 115), 301 (letter no. 273), etc.

² See chap. on Army.

³ Sir J. N. Sarkar's *Mughal Administration*, p. 24.

⁴ & ⁵ See chap. on Army.

⁶ Sarkar's *Mughal Administration*, p. 24.

⁷ See, in this connection, the position and functions of a provincial *Diwāni Kachhārī* (chap. vii). We may remember that in the Mughal Administration, as Sir J. N. Sarkar points out, the position was quite reverse, i.e., the salary bills of all the officers of State

IV. ESTABLISHMENTS OF TREASURY, MINTS, ETC.

1. *The Treasury proper—“Tosha-khāna”¹*

[Khazīna, or Khazāna].

In the official papers of Tipu's Government, Col. Kirkpatrick points out, the word *tosha-khāna* appears to signify sometimes the Treasury “in its strictest sense,” sometimes the Wardrobe, and “occasionally” a general store-house.² Broadly speaking, the word *tosha-khāna* might have been differently used in any or all of these senses. But from a study of the Official Correspondence published by Kirkpatrick, it would appear that the term was perhaps generally used in the official papers to signify particularly the Treasury proper, where coins and bullion, etc., were deposited. We find use of the term “*Jinsi Tosha-khāna*”, when meaning a general store-house in the capital,—sometimes the term “*Jinsi*” being simply used to signify the same.³ It should not also be ignored that there had been, similarly, the use of the term “*Nagdī Tosha-khāna*”, if Kirkpatrick informs us correctly, to specify a treasury proper, so as to precisely distinguish it from a miscellaneous store-house, “*Jinsi Tosha-khāna*”, in the capital or elsewhere.⁴ It can, further, be suggested that in the later period,

“had to be calculated and passed by the paymasters of the army.” (*Mughal Administration*, p. 24—see chap. i, p. 31, *supra*.)

¹ Or *Tosha-khānah* (تہخانہ). Marathi use, *Toṣekhānā*, public treasury (Molesworth).

² *Off. Corr. Kirk.*, Kirkpatrick's note, pp. 81-82.

³ *Off. Corr. Kirk.*, pp. 220 (letter no. 185), 276 (letter 251), 379 (letter 398), 395 (letter 354).

The term “*Jinsi*” seems to have been freely used to signify any miscellaneous store-house, e.g., a magazine or warehouse—in the Official Correspondence we hear of *Darogha* of the “*Jinsi*” (signifying magazine) attached to an army (*Off. Corr. Kirk.*, pp. 341, 350, letters 310 and 328).

⁴ *Off. Corr. Kirk.*, pp. 81-82.

It can be suggested that the term “*Nagdī Tosha-khāna*” might have been sometimes

after the institution of the *Mir-Khazāins*, the term *Khazāna* (*Khazānah*), or the alternative word *Khazīna* (*Khazīnah*), familiar in Mughal India, might have been also used to signify the Treasury.¹

The "Ivory Department."

The Official Correspondence speaks of an “ivory department”; this appears to have been a different establishment in close touch with the Treasury, or a separate section of it, under the authority of the officer in charge of the Treasury, where “the elephants’ teeth” were “kept”; and there is evidence to show that bullion was also kept there.²

Depository of Valuable State Papers.

It appears that some of the valuable State Papers and Documents were kept in the Treasury (perhaps in a separate section of it). We may, in this connection, quote the following extract from Instructions issued to the chief officers of the Commerce Department: “All *Hukm-nāmahs* and other papers bearing the seal and signature of the Presence must be deposited in a box, to which the seal [of the department] is to be affixed. This box shall be lodged in the Treasury at the seat of the empire [Seringapatam] . . . Copies [only, of these documents] are to be [taken and] retained by the proper officers.”³ We may, further, refer to the following extract from a letter to Shamsuddin Khan, the officer in charge of the Treasury at Seringapatam: “The leather basket, containing

used perhaps to specify particularly a section of the Treasury concerned only with cash money (?).

¹ See Notes on Chap. II, note iv; Sarkar’s *Mughal Administration*, pp. 181 ff.

² *Off. Corr. Kirk.*, p. 460 (letter 416).

³ *Commercial Regulations of 1793-1794* (Kirkpatrick), Appendix E, p. xxxv.

[our] treaties with the Mahrattas, which you sent by the post, has reached us . . .”¹

The Treasury Staff.

1. The *Darogha* or Superintendent of the *Tosha-khāna*. It would perhaps be convenient to call him the Chief *Darogha* of the *Tosha-khāna* (Treasury).
2. Assistant *Darogha* of the *Tosha-khāna*.²
3. Some *Mutasaddīs* (accountants).

We may cite an interesting illustration to show how did the Sultan proceed to cope with a case in which a *Mutasaddī* of the *Tosha-khāna* appears to have had been seriously suspected of being guilty of defalcations. When this *Mutasaddī* was “on the point of death,” the Chief *Diwān* was directed to place “guards over his brother-in-law and *Gumashtahs*,” and to apply “the utmost diligence and exertions,” in order to ascertain his “substance and property,” and “to obtain possession” of the same “by means of scourging” the parties. He was, further, instructed definitely to try to lay hold upon a big property “to the amount of a lakh of rupees,” which the *Mutasaddī* was supposed, from certain reports, including a report from the Chief *Diwān* himself, to have had accumulated and possessed; and if that could be found out, the *Diwān* was asked to bring “the whole” amount “to the account of the *Sarkār*.³

¹ *Off. Corr. Kirk.*, p. 465 (letter 421).

² As it appears from the Official Correspondence of 1786; we find that official letters were sometimes addressed to both the *Daroghas*. (*Off. Corr. Kirk.*, pp. 348, 412, letters 320 and 368.)

There might have been more than one Assistant *Darogha* of the Treasury (?); this seems possible from a certain evidence in the Official Correspondence, but from the nature of the evidence in question we do not think it safe to make any definite statement, because that can be explained in more than one way. (*Off. Corr. Kirk.*, pp. 220, 446, 468.)

³ *Off. Corr. Kirk.*, p. 145 (letter 114).

2. *The "Jinsi Tosha-khāna."*

This was a huge general store-house in the capital, where various sorts of articles were kept in store. We may get some idea of it from an official letter to the *Darogha* of the Post at Seringapatam, who is directed to deliver some fruits "at the *Jinsi Tosha-khāna*."¹ And it can be guessed that valuable articles as well were kept there. There might have been, of course, separate sections of it for different kinds of articles.

The Official Correspondence speaks of two *Daroghas* in charge of the *Jinsi Tosha-khāna*.² This *Jinsi Tosha-khāna* seems to have been in a somewhat subordinate relation to the *Tosha-khāna* (Treasury), the *Darogha* (the Chief *Darogha*) of the latter having a certain amount of control over it.

There is an official letter, mentioned by Col. Kirkpatrick, to the "Daroghas of the *Tosha-khāna*," containing "directions for the composition of a particular dentifrice," with which the *Mahals* or *Harams* at Seringapatam and Bangalore were "to be supplied, for the use of the ladies occupying them." The ingredients necessary for the purpose were specified; and "some of the composition" was "ordered to be sent to the Sultan."³ There is little doubt that this official order was meant for the *Daroghas* of the *Jinsi Tosha-khāna*. We may, therefore, naturally think that the letter was perhaps sent direct to them. But in that case we are to suppose that the *Daroghas* of the *Tosha-khāna* here means the *Daroghas* of the *Jinsi Tosha-khāna*,—this may be regarded as an instance to show the occasional use of the term *Tosha-khāna* signifying *Jinsi Tosha-khāna*, or it may be taken as an instance of a possible error like this often committed in the bulky official writings. It seems equally possible that the letter was perhaps

¹ *Off. Corr. Kirk.*, p. 276 (letter 251).

² *Off. Corr. Kirk.*, p. 395 (letter 354).

³ *Off. Corr. Kirk.*, pp. 385-386.

actually addressed to the *Daroghas* of the Treasury, who were to forward it to the *Daroghas* of the *Jinsī Toshā-khāna*. This would not appear unlikely when we shall see later on that letters containing official instructions relating to the wardrobe or even the State Library were often addressed to the *Darogha* or *Daroghas* of the Treasury.

3. *The "Jewel Office" (or Jewellery Department).*

There was a "Jewel Office"¹ at Seringapatam, with an official establishment, which, so far as can be guessed from a reference in an official letter, perhaps consisted of two (or more?) *Daroghas*, two or more *Mutasaddīs*, and some "other servants."² From the evidence we have it would appear that the officers and "servants" of this "office" or department conducted or supervised the work of Government jewellery shops (such as "goldsmith's workshop"), where "puduks" (*padaks*, medals) and other jewelleries were made; and it is possible that the department was also responsible for the safe custody of such finished articles. The *Darogha* of the Treasury, it is likely, had jurisdiction over the Jewellery Department;³ but an official letter to the *Daroghas* of the *Jinsī Toshā-khāna* shows that they had some direct superintendence and control over it.⁴

4. *The Wardrobe [Tūshak-khāna].*

This was the store-house for valuable cloths, garments, etc. We are not sure what was the particular term generally

¹ The word "office" occurs in the translation. The term in the original is not known to us ; but, nevertheless, we may perhaps take the liberty of using the word "department" instead, and be justified in calling it Jewellery Department.

² *Off. Corr. Kirk.*, p. 395 (letter 854).

³ *Off. Corr. Kirk.*, pp. 278 (letter 255), 395 (letter 854), 460 (letter 416).

⁴ *Off. Corr. Kirk.*, p. 395 (letter 854).

used in the official papers to specify it.¹ The evidence of the Official Correspondence we have would show that the Wardrobe was in a subordinate relation to the Treasury, under the jurisdiction of the officer in charge of the latter. There is a letter addressed to Shamsuddin Khan, the *Darogha* of the Treasury (we have called him the Chief *Darogha*),² directing him "to air in the sun eighteen bales of worm-eaten *shawls*," and "after putting cummin-seed, etc., into the bales, to tie them up again, and lay them carefully by."³ The *Darogha* of the Treasury was perhaps to forward it to a subordinate officer (probably a *darogha*) directly in charge of the Wardrobe (?). We have no evidence to be sure whether the *Daroghas* of the *Jinsti Tosha-khāna* had also some authority over the Wardrobe.

5. *The Mints [Dar-ul-zarb.]*

In an official paper of 1793 or 1794 there is mention of "the fourth mint at Seringapatam," where "gold and silver bullion" had to be sent for being coined. Col. Kirkpatrick in his note says that there were five mints at Seringapatam, one for the coinage of gold and silver coins, and the other four for that of the copper currency. The first mentioned was "established within the walls enclosing the palace."⁴ All the mints were brought under the same department with the Treasury, at least in the later period. The Official Correspondence of 1785-1787 shows that the Mint for gold and silver coinage was

¹ *Tushak-khānah* or *Toshak-khānah* (تُوشَك خانَه), lit. means, a wardrobe (*Steingasse*),—a familiar term, used in this sense, in Mughal India. Another term signifying wardrobe used in Ahi's History of Firuz Shah Tughlaq is *Jamdar-khānah*; Marathi use, *Jāmdārkhānā*—wardrobe, also treasury. (Sarkar's *Mughal Administration*, p. 191; Molesworth.)

² *Off. Corr. Kirk.*, pp. 212 (letter 175), 278-279 (letter 255), 348 (letter 320).

³ *Off. Corr. Kirk.*, p. 212 (letter 175).

⁴ A term familiar in Mughal India, signifying a mint. (Sarkar's *Mughal Administration*, p. 193.)

* *Miscellaneous Regulations* (Kirkpatrick), Appendix E, pp. xlvi-xlvii.

in a close relation with the Treasury, under the authority and superintendence of the *Daroghas* in charge of the latter; we hear of one “*Darogha of the Mint*,” who was, naturally, subordinate to the *Daroghas* of the Treasury.¹ It is quite possible that the *Darogha* in charge of the Mint for gold and silver coinage had to exercise his authority also over the mints for copper currency, but there might have been as well one or more *Daroghas* directly in charge of them.

6. *The Library [Qitāb-khāna]*.

However improbable it may seem to us, there is some evidence in the Official Correspondence which would lead us to believe, unless we get some conclusive evidence against it, that the Sultan’s Library was placed under the same department with the Treasury, at least in the earlier period. In a letter addressed to Shamsuddin Khān, the Chief *Darogha* of the Treasury, he is instructed to take a few books (a list of the books is given in the letter) from the Library and send them to the “*Presence*.² And there is a letter addressed to the two *Daroghas* of the Treasury (the Chief *Darogha* and the Assistant *Darogha*), in which they are directed to make forty copies of a particular book despatched to them, by engaging transcribers at Seringapatam, and send these copies to the “*Presence*,” after making an entry “in the register of *their* (“your”) department.” They were instructed to deposit the original copies of the book sent to them, together “with the catalogue forwarded,” in the Library, and “make an entry thereof in the register of the department” (*i.e.*, in the Register of the Library).³ Thus it appears that the *Daroghas* of the Treasury had also jurisdiction over the State Library. It seems that the Government, in giving any order relating to the

¹ *Off. Corr. Kirk.*, pp. 412 (letter 368), 446-447 (letter 400), 460 (letter 416).

² *Off. Corr. Kirk.*, pp. 276-277 (letter 252).

³ *Off. Corr. Kirk.*, p. 348 (letter 320).

Library, sometimes addressed the Chief *Darogha* or both the *Daroghas* of the Treasury, who had to carry it out through a subordinate officer directly in charge of the former.

THE CHIEF DAROGHA OF THE TOSHA-KHĀNA

His position, functions and responsibilities.

From what has been discussed before, we can have a fairly good idea of his important position and heavy responsibilities. We shall, further, have some knowledge about his position and functions from the following points, gleaned from the Official Correspondence :

(i) He received coins and bullion (government wealth, including revenues or "produce of revenues") to be deposited in the Treasury; and he had to submit the accounts of "receipts and balances" of the same to the Sultan.¹

(ii) He had to supply the Mint (for gold and silver coinage) and the Jewellery Department with gold and silver required by them; and he had to submit (regularly) to the Sultan statements "of the quantities of gold and silver" remaining in the Treasury and the Mint.²

(iii) It appears that he had to "prepare" and keep separately Government Funds assigned for particular purposes, and had to be careful not to spend any money from such a fund for any other purpose. Thus, there is an instance in which we find a strict order to the *Darogha* of the Treasury to "prepare" and "keep in a separate coffer", with a distinct label on it, "the sum of five *lacks* of rupees", granted for the construction of a canal, and not to spend a farthing out of this fund on a different purpose.³

¹ *Off. Corr. Kirk.*, pp. 220 (letter 185), 446-447 (letter 400), 460 (letter 416), 244-245 (letter 210).

² *Off. Corr. Kirk.*, pp. 446 (letter 400), 460 (letter 416).

³ *Off. Corr. Kirk.*, pp. 446-447 (letter 400).

(iv) Even small payments of money appears to have been, in many cases, made direct from the Treasury.¹ We may, in this connection, mention particularly an official order to the Chief *Darogha* (and the Assistant *Darogha*) of the Treasury to "advance" to three *Asad-Ilāhīs*² (meaning simply three new converts to Islam, or three persons belonging to the Sultan's *Asad-Ilāhī* corps³) "the sum of three hundred rupees" (*i.e.*, one hundred to each), "on occasion of their approaching marriage." It is interesting to find that their responsibility does not end here; they must also "give strict injunctions to the *Darogha* of the Mint to furnish everything necessary for the celebration of their nuptials."⁴

(v) There is an official letter to the *Darogha* (Chief *Darogha*) of the *Tosha-khāna*, which shows the power vested in him on the matter of forcing the *Mutasaddīs* (accountants) of a particular division of the army to submit their accounts. The letter may be quoted as follows: "Your letter, with the accompanying memorandum, and statement of an engagement entered into by the *Mutusuddīs*, to adjust the account of the *Bārgeers*⁵ in satisfying manner, has been received... You must, by coercive means, threats and punishments, compel the *Mutusuddīs* of the *Bārgeer Kuchurry*⁶ to get ready, with all possible speed, the aforesaid accounts, enforcing their obedience by placing a *suzāwul*⁷ over them."⁸

We should remember that it appears to have been usually the function of the *Diwāni Kachhārī* to check or examine the

¹ *Off. Corr. Kirk.*, pp. 278-279 (letter 255), 412 (letter 368).

² "Usud-Ilhyes" in the translation.

³ See chapter on Army and that on Church and Religious Policy

⁴ *Off. Corr. Kirk.*, p. 412 (letter 368).

⁵ See chap. on Army.

⁶ *Bārgir Kachhārī*, the division of a particular class of regular cavalry. (See chap. on Army.)

⁷ *Sazāwul*—an agent (usually a horseman) appointed generally to enforce the payments of Government dues from defaulters. (See Appendix to Chap. VII.)

⁸ *Off. Corr. Kirk.*, pp. 230-231 (letter 198).

money-accounts of other departments of State. But from the letter quoted above it seems that the *Darogha* of the Treasury also was perhaps sometimes empowered to see to the proper inspection or examination of the money-accounts of any department, if he had not been normally given some hand in the matter (?).

The Mīr-Khazāins.

After the final organisation, in the later period, of the department in charge of the establishments discussed before, its chief officers in the capital were called the *Mīr-Khazāins*, as mentioned in Chapter II. Now, it is possible that the two *Daroghas* of the *Tosha-khāna* received this designation. It may also be suggested that some high officials of that designation were newly appointed to exercise authority and control over the entire department ; and the Chief *Darogha* (or both the *Daroghas*) of the Treasury, being given the identical designation, had been perhaps raised to the same position. For want of positive evidence, we are not in a position to state anything definitely on this point.

THE ESPIONAGE MACHINERY IN THE CAPITAL.

(*The Regulation of 1795-96.*)

We can have a clear idea of this subject from the detailed Instructions to the Officers of Intelligence in the capital, issued in 1795-1796.

A strong machinery for Espionage worked at Seringapatam, which also seems to have served fairly the purpose of an efficient City Police. Spies were placed throughout the whole city ; and they were stationed more particularly at the doors of the houses of high officials and nobles, who were thus put to constant watch, and their conduct and movements were regularly reported to the Sultan. It was Tipu's strict

order that the Officers of Intelligence, "together with the spies," were "to go the rounds" to see everything "with their own eyes," and then "report" all occurrences "in writing." These officers were armed with full executive power to arrest an offender then and there. It appears also that their movements were not meant to be kept always secret. They were empowered to issue public notifications, warning beforehand the people in the capital not to commit certain acts forbidden by the Sultan; and for the violation of such an order a person was liable to be at once arrested by them. Thus it would not be perhaps a mistake to describe them as Officers of Intelligence and Police. Similarly, the ordinary agents working under them in the capital may perhaps be said to have discharged both the functions of spies, as well as, to a certain extent, of ordinary police men of our time.

There were two different batches of officers for this work of espionage and city police. Each of these consisted of three *Daroghas*,¹ —one "*Darogha of Harkārahs*"¹, one "*Darogha of Couriers*", and one "*Darogha of the Pesh-khaimah*" (public audience tent, or the royal camp.²) The former two may be described as the Superintendents of Intelligence and Police always working in the capital. The last named appears to have been the officers specially entrusted with the duty of keeping watch over the royal camp; and so he could not evidently remain always stationary in the capital like the former two. Besides these *Daroghas*, there were three *Nāigs*,³ with a body of *harkārahs* working under them. These

Two separate batches of officers to work after-nately month by month.

¹ "*Hurkārehs*" in the translation.

² "*Paish-kheema*" in the translation,—"the establishment of tents, etc., sent in advance, for accommodation when marching" (Kirkpatrick's note, *Select Letters*, Appendix F, p. xlvi).

³ *Nāig* نایگ, lit. leader, chief (Sans. *Nāyah*).

“*Harkārah Nāigs*” were the officers directly responsible for the work of espionage and police, subordinate to the *Daroghas*.

According to the Instructions or Regulation of 1795-1796, these *Nāigs* were to place the *harkārahs* (these were spies, who seem to have discharged also to a certain extent the functions of ordinary police men¹?) throughout the capital city, in the “two camp *bāzārs*”², etc., and “over the doors” of the houses of “the great *Mīrs*” (high officials and nobles in the capital). They were, by such means, to “gain intelligence of every person who goes to the dwelling of another, and of what people say, and acquire knowledge of the true state of things.” These three *Nāigs* were to submit daily to the Sultan three separate reports in Kanarese, written with their “own hands”. The three *Daroghas* also were to write “the occurrences of every day”, and submit daily to the Sultan three separate reports in Persian. Both the *Daroghas* and the *Nāigs* were to submit personally their reports to Tipu. These officers were particularly instructed to issue notification “to all persons” (in the capital) that it was the Sultan’s order that “no one shall go to the house of another to converse”, and that “whatever they may have to say must be communicated in their respective *Kachhāris*”. From this it may appear that no private person was to be allowed to visit the house of any government officer, nor any government officer to be allowed to visit the house of a brother officer. But it seems very likely that such a strict prohibition was meant to be enforced particularly in the case of high officials and nobles, and not so in the case of ordinary people and lower officials.³ In case of any violation of this prohibitive order,

¹ *Harkārahs*—variously, ordinary messengers; news-runners, postal runners; news-gatherers or spies; news-runners (postal runners) and spies combined.

² Perhaps in the case of the *Harkārah Nāig* serving under the *Darogha* on special duty in the royal camp mentioned above (“*Huzars*” in the translation?).

³ There is evidence to believe that the Sultan had been for a long time trying to enforce such or a similar strict regulation or order in the capital. The following letter to the *Bakhshī* of *Akhshām* at Seringapatam, issued on the 14th May, 1786, will speak for itself:

these officers were instructed to arrest such an offender and " bring him that moment to the gate of the palace " and " report " the matter to the " Presence " (Sultan).

These two batches of officers were to work by turn in each alternate month. At the beginning of each month, one party was to relieve the other; and the party thus relieved was to remain, during that month, in the execution of their " functions " at the " gate of the palace " (evidently to watch the movements of persons coming in and going out of the palace).¹

This arrangement of two separate batches of officers for alternately doing the work deserves special attention. Its object seems to have been wise,—namely, to prevent corruption among them, or, at any rate, to bring down the possibilities of corruption to a minimum. Under such a system, one batch would naturally try to please the king by reporting the faults of the other. A rivalry between the two parties being almost inevitable, one would naturally serve as a check upon the other. A person doing an unlawful act would seriously hesitate to win over one party by offering bribes, not being sure whether by similar means he would be able to shut the mouth of the next batch soon coming to power.

" You must not suffer any one to come to your house ; and whatever business you may have to do, let it be transacted in our *Kachhāri*. If, nevertheless, people should persist in coming to your house, they shall be deprived of their ears and noses Pay strict attention to this order . . . Consider what is here said as a strict injunction " (*Off. Corr. Kirk.*, pp. 303-304, letter no. 276.)

Col. Kirkpatrick is perhaps quite right in thinking that " it can be hardly supposed " that the prohibition was meant to be applied even to persons visiting the house of the *Bakhshī* on " personal or domestic " business. As to the punishment prescribed also, Kirkpatrick rightly points out that " it was held out only *in terrorem*." (*Off. Corr. Kirk.*, Kirkpatrick's observation, p. 304.)

¹ Copy of *Instructions* issued in 1795-96 to the *Daroghas* and *Nāigs* (Kirkpatrick's *Select Letters*, Appendix F, pp. xlvi-xli).

APPENDIX TO CHAPTER III

NOTE I

(Referred to in p. 53, f. note 4.)

The Official Correspondence of 1786-1789 seems to indicate two different *Bakhshis* in the capital; one of them is referred to as the “*Bakhshī* of the *Ahshām* of the *Huzūr*” (or “at the” *Huzūr*), or the “*Bakhshī* of the *Huzūr Ahshām*,” and the other referred to as the “*Bakhshī* of *Ahshām* at *Seringapatam*.¹ If really two distinct officials are thus signified, as it appears to be, there arises some confusion as to the exact nature and respective position of the two officials thus referred to. The expression “*Huzūr Ahshām*” (or “*Ahshām* at the *Huzūr*”) might sometimes signify the *Ahshām* troops serving as the *Huzūr*’s (Sultan’s) Body Guards and forming the Royal Retinue. If so, it can be suggested that perhaps a separate *Bakhshī* at the head of these *Ahshām* troops is referred to as the “*Bakhshī* of the *Huzūr Ahshām*”; and the “*Bakhshī* of *Ahshām* at *Seringapatam*”, who clearly appears to be at the head of the *Ahshām Kachhāri*,² perhaps means the *Bakhshī* we have described in the chapter.

We are not, however, in a position to be definite on this point. We may, in this connection, refer to a statement in the Sultan’s Memoirs, mentioned in a previous foot note. The Sultan, speaking of the very early part of his reign, says that “the *Bakhshī-girī* [the office of the *Bakhshī*] of the *Ahshām-i-Huzūr* and of all the forts in the kingdom” was conferred upon Ghulam Ali.³ Here, the “*Ahshām-i-Huzūr*”

¹ *Off. Corr. Kirk.*, pp 291, 303; *Off. Corr. Kirk.* in *A.A.R. XII*, letters 2 and 15.

² *Off. Corr. Kirk.*, p. 303 (letter no. 276).

³ *Memoirs of Tipu* (I. O. M.S.), p. 27b.

(or *Huzūr-Ahshām*) may signify the *Ahshām* troops attending the King (Sultan), or it may equally mean the *Ahshām* troops in the capital. In any way, the official thus spoken of seems clearly to signify the *Bakhshī* we have described as the Chief *Bakhshī* of *Ahshām* in the capital. Any other *Bakhshī* or *Bakhshīs* of *Ahshām* at Seringapatam, including, if there had been any, a separate *Bakhshī* at the head of a special body of *Ahshām* troops serving as the Sultan's body guards and forming the royal retinue, must have been more or less subordinate to him.

NOTE II

(Referred to in p. 55, f. note 2.)

It appears that the armed men belonging to the *Mir-Sudoor* Department were organised in one or more divisions (*Kachhāris*) and a number of regiments (*Qashūns*), under *Bakhshīs* and *Sipahdārs*, perhaps more or less in the manner of the military organisation.¹ The evidence we have, shows that these regiments of the *Mir-Sudoor* Department, perhaps composed mostly, if not wholly, of the *Ahshām* troops, were sent, whenever necessary, on military expeditions or for other purposes, separately or together with the regiments of the military department.² These *Bakhshīs* of *Ahshām*, or we may call them the *Bakhshīs* of the *Mir-Sudoor* Department, were possibly analogous to the *Bakhshīs* of the military department, i.e., they were perhaps in charge of the general management of the respective divisions or *Kachhāris* (if there had been two

¹ *Commercial Regulations of 1793-1794* (Kirkpatrick), Appendix E, pp. xlv-xli; *Military Rules and Memoranda of 1793* (Kirkpatrick), Appendix L, pp. xciv-xcvi, Kirkpatrick's note, p. xciv. (See chap. on Army.)

² *Commercial Regulations of 1793-1794* (Kirkpatrick), Appendix E, pp. xlvi-xli.

or more such divisions—the number cannot be ascertained) and also commanders of these troops.¹ These *Bakhshis* were perhaps quite different from the provincial “*Sudoors*”, and were more or less under the authority of the *Mir-Sudoors*.

¹ *Ibid*, p. xlvi. (See chap. on Army.)

CHAPTER IV

CENTRAL ADMINISTRATION

III

The Departmental Chief Officers and their Deliberative Meetings—Nature of Administrative Boards—Constitution of the Commercial Board.

The term “Board” which we have somewhat roughly applied in the previous chapter with regard to all the six important departments of State, requires some explanation.

We have seen that there were some chief officers at the head of each department, *viz.*, the *Mir-Asafs*, the *Mir-Mirāns*, etc.¹ It has also been pointed out that of the principal officers of the Revenue Department, the *Mir-Asafs*, there was one who may rightly be described as the Chief *Mir-Asaf*, the chief head of the department (namely, the *Huzūr-Diwān*).² It seems probable, although we have no conclusive evidence, that in the case of all or some of the remaining five important departments as well, there were perhaps some chief officers who were in some manner considered as the principal heads or the most prominent members of the respective departments.³

It may next be noted that there is reliable evidence from which it is apparent that on occasions when the Sultan invited counsel from the chief officers of various departments, on

¹ For a general idea of the number of chief officers of different important departments, the readers are referred to the appendix annexed to this chapter.

It appears that a chief officer of one department might often hold the position of a chief officer in another department of an altogether different nature, at one or different times. The case of Purnia serves as a good illustration. (See Appendix.)

² See Chaps. II and III, *supra*.

³ *Off. Doc.*, Ed., pp. 16-18, 20; *Off. Doc.*, Kirk., Appendix D, p. xxix.

important political questions, the officers of a department had to sit together to discuss the matter among themselves before submitting their opinion to him. Similarly, it appears that sometimes the chief officers of different departments had also to meet together on important questions referred to them.¹

Further, it appears that there had been also instances of the meetings of selected chief officers of different important departments, on certain occasions, to discuss points among themselves in conducting different affairs of State. We shall find an illustration of this in the subject which will be described next under a separate heading.

And, as regards the Commerce Department, we have reliable evidence, furnished by the Rules and Regulations relating to it, which shows that its chief officers formed together an administrative body, which had to sit regularly for deliberations, with a systematic procedure, on important departmental questions. This may properly be described as an Administrative Board. It will be treated fully after we have dealt with the subject which follows.

It stands to reason to suppose that the chief officers of any other important department also perhaps used to deliberate together on important departmental questions; and in such deliberations, they had probably to follow the same or a similar procedure as in the case of the officers of the Commerce Department.

It may, in this connection, be added that Col. Kirkpatrick, who had the advantage of getting reliable information about Tipu's Government, besides having an access to the official papers, has explicitly stated that the [chief officers of the Marine Department, the *Mir-Yamms*, formed a "Board of Admiralty", "ordinarily resident at the capital." It appears that he has made this statement on the authority of the Marine Regulations, of which he has given us a detailed

¹ *Off. Doc., Ed.*, pp. 13-19, 22-23, 29; *Off. Doc., Kirk.*, Appendix D, p. xxix. (See Chap. VI, *infra*.)

summary. Some of the members of this "Board" were "occasionally stationed at the principal sea-ports or dock-yards."¹ Kirkpatrick also refers, incidentally, to "other public boards" (meaning the "Boards" of other departments) of Tipu's Government;² and he has made a definite reference to the "revenue board".³ Beatson, who had also the advantage of having some first-hand knowledge of the Sultan's Government, refers to his "Board of Revenue" (formed by the *Mir-Asafs*), and also to a "Board" of the *Mir-Sudoors*, which he vaguely calls the "Board of Works" (?).⁴

Now, it can perhaps be presumed that besides the Commercial Board, the chief officers of the five other principal departments, or at least of some of them, formed also separate administrative bodies or Boards, more or less on the same model.

Apart from the question of Boards, it should be noted that from the evidence we have, it seems clear that the departmental chief officers of Tipu's Government were used to deliberative meetings, and followed a systematic procedure of their own for the purpose.

DELIBERATIVE MEETINGS OF DEPARTMENTAL MEMBERS SENT OUT FROM THE CAPITAL.

In the Commercial Regulations of 1793-94, there is a separate section of instructions to the chief officers of the Commerce Department, speaking of a general important matter. Similar instructions, it may be presumed, were also issued to the officers of the other existing important departments. The section may be summarised as follows:

1. When a large force, consisting of "three or more"

¹ We have said in Chapter II that a separate and independent Marine or Naval Department was organised in 1796. We shall give an idea of this in a subsequent chapter.

² *Marine Regulations* (Kirkpatrick), Appendix K, pp. lxxvii-lxxviii.

³ *Select Letters*, Kirkpatrick's note, p. 58.

⁴ *Beatson's View of War*, p. 151.

Qashūns (regiments) of the Military Department, and "two or more" *Qashūns* of the *Mīr-Sudoor* Department, was sent "upon any service" of the "*Khudā-dād Sarkār*", there were to be "attached" to it one *Mīr-Mīrān*, one *Mīr-Asaf*, one *Mīr-Sudoor*, one *Mīr-khazāin*, and one *Malik-ut-tujjār*, who were "conjointly to order all issues of pay and other disbursements", and "consult together on all matters relating to the interests of the State, such as war, revenue, the state of garrison, etc." [Itl. is mine.] In such a meeting, the "result of their deliberations" was to be put down in a record book (which, Col. Kirkpatrick has perhaps rightly presumed, was to contain each member's opinion). This record book or Book of Minutes was to be kept in a sealed box (and this, it appears, was to be referred to in cases of future doubts and difficulties arising in such meetings).

2. And, when a smaller force, consisting of "one or two" *Qashūns* of the Military Department, or a still smaller one, consisting of only one *Qashūn* of the *Mīr-Sudoor* Department, was so "detached on any service" of the Government, a selected person "from each" of the five existing principal departments referred to above was to be sent with it. These five selected members, each representing a department, were to hold "deliberations on the affairs of Government", in the "same manner" as described in the preceding case. The chief officers of the five departments were at first to select these five members, each department selecting one; and they were to be persons "of respectable character and condition" and "properly qualified" for such a responsible work. They were then to be approved by the Sultan, after which "necessary instructions for their guidance" were to be given to them; and they were to be kept "in readiness to proceed" on any such service of the Government whenever required.¹

This section of the Regulations of 1793-94 seems to be

¹ *Commercial Regulations of 1793-94* (Kirkpatrick), Appendix E, pp. xlvi-xli

somewhat vague and requires a special treatment. It was certainly sufficiently clear to the officers for whom it was meant, but is not so to us, as we are not in a position to know all the details of the Sultan's government and administrative system. It speaks of a larger or smaller force being sent "on any service" of the Government. Does it mean a purely military expedition? But if we take it in that sense, it would be difficult to explain the whole thing. At any rate, it appears to us that the section does not merely refer to the sending of a purely military expedition. For, if it is so, it cannot be sufficiently explained why it thus speaks particularly of the despatch of some chief officers or other selected persons of different departments, and of their holding deliberative meetings on different matters relating to the State, including revenue. It should be noted also that it speaks even of the sending of such a small force as only one *gashūn* of the *Mir-Sudoor* Department, which can utmost be expected to quell a petty rebellion or other minor disturbances. An attempt is made below to explain the section.

This may, of course, really mean the sending of such a responsible body of officials, on certain occasions, along with a military expedition, for the purpose of holding deliberations, if required, upon important military questions, or upon other important matters, in the event of the conquest and settlement of a new territory. But perhaps the section refers more particularly to the occasional despatch of a responsible body of departmental members, to make tours through the disturbed and outlying parts of the kingdom, with a larger or smaller force,—the object being to quell rebellions or other serious or minor disturbances, as also to settle, where necessary, important matters of State, such as revenue, military defence, *etc.*(?).

In connection with the subject just discussed, we should notice particularly the point that in the deliberations on any matter, the members of different departments present were all to take active parts.

A Peculiar System.

This system, whereby a member of the Revenue Department could deliberate with a member of the Military Department on a military question, and *vice versa*, would indeed appear strange to a modern administrator. Its defect is obvious. But we may not, however, overlook the point that under such a system the members of one department could serve as a check upon the errors or faults of another. It can naturally be expected that on a question relating to one particular department, the members of the rest would try to judge it from a broad standpoint of the real interests of the State, without being influenced by a narrow departmental outlook or corrupt motive, if any, of the members of that department. They would not, further, hesitate to expose any defects or faults of the department, if detected, with a view to please the Sultan. In the absence of any evidence, it is not possible to say how the system actually worked. We shall see in the next chapter that the Sultan himself believed in the utility of the officers of one department getting an "insight into the business" of another.

THE COMMERCIAL BOARD.

The Commerce Department was fully organised and developed by important Rules and Regulations of 1793-94. We have little doubt that these rules, so far as they bear upon the general working and constitution of the department, were actually carried into practice. This will be treated in detail in a subsequent chapter. In order to give here an idea of the nature and constitution of the administrative body or Board of the department, we may state, under separate headings, the following points, found in the Rules and Regulations mentioned above.

1. *Composition of the Board*: There were nine chief officers, the *Malik-ut-tujjārs*, at the head of the Commerce Department, who formed this Board.

2. *Members' Pledge* : These nine officers were all "to pledge themselves in the most solemn manner", according to "the forms of their respective religions", to discharge their duties "with the utmost diligence, concord, and fidelity." If any of them violated his duties, "all the rest" were "to unite in exposing the offender to shame and disgrace"; and they were to report "his conduct" at once to the Sultan.

3. *Deliberative Meetings of the Board* : In all important or difficult matters relating to the department, they were "to sit and deliberate together" on such points. In such a meeting, each one of them was to record his own opinion, with his signature, on the points under discussion. This Book of Minutes or Consultations was to be kept in a box, "under the seal" of the department; and this was always to be referred to in cases of future doubts and difficulties, "for the justifications or explanation of the proceedings or resolutions" of any future meeting of the Board.

4. *Rule of the Majority* : In case of "any difference of opinion", the disputed point was to be "determined by the majority of voices."

5. *Report for the Sultan* : They were to submit regularly full reports of such proceedings to the Sultan for his opinion, to be affixed to them.

6. *Report on Secret Matters* : In case of any important matter requiring "particular secrecy", the report to be submitted to the Sultan was to be written by one of the officers (*i.e.*, by some member of the Board, and not by a clerk); and this was to be handed over personally by that officer to the Sultan, to get his written opinion or remark on the same, with his "own signature".¹

¹ *Commercial Regulations of 1793-94* (Kirkpatrick), Appendix E, pp. xxxiv-xxxv.

APPENDIX TO CHAPTER IV

Approximate Number and Names of the Chief Officers of Different Important Departments.

We have not sufficient evidence to get the exact number of chief officers of each of the important departments of State. The list given below will, however, give us a general knowledge.

I. *The Revenue Department* : We can trace the names of the following *Mir-Asafs*, the chief officers of this department, during the closing years of the Sultan's reign (1796 or 97-1799),—viz., (1) Mir Muhammad Sādik (the *Huzūr-Diwān*), (2) Purnia¹, (3) Mirān Hussain, (4) Mir Yusuf Ali, (5) Sayid Muhammad Khān², and (6) Shīr Khān.³

¹ Purnia was one of the chief officers of the Revenue Department (*Mir-Asafs*), and perhaps the most prominent amongst them, next to the *Huzūr-Diwān*. Wilks has described him as “the Minister of Finance” under Tipu’s Government. This title would be somewhat misleading. According to Beatson’s statement, he was “at the head” of the Sultan’s Revenue Department during the closing period of his reign. This statement of Beatson also may mislead a reader. We must remember that he was one of the officers who were at the head of the department, of which the *Huzūr-Diwān* was the chief head, as pointed out in the previous chapters. (Rep. Wilks, p. 7; Beatson, p. 64.)

But, at the same time, he was a *Mir-Mirān*; and there is reliable evidence from which it appears that during 1793-99, he remained a prominent member or chief officer of the Military Department. (Off. Doc., Kirk., Appendix L, p. xcii; Off. Doc., Ed., pp. 14-15; *Tārīkh-i-Tipū*, Miles, pp. 238, 262.) We shall have, again, occasion to say more on this point in connection with the officers of the Military Department.

² It should be noted that there is reliable evidence to show that he was a member or chief officer of the Military Department during 1793. And there is strong evidence to prove that during 1797-99, he was a chief officer of the Revenue Department, a *Mir-Asaf*. (Off. Doc., Kirk., Appendix L, p. xcii; Off. Doc., Ed., p. 15; Beatson, Appendix XXXI, p. xciv.)

³ Off. Doc., Ed., pp. 15, 23; Off. Doc., Kirk., Appendix D, p. xxix; *Tārīkh-i-Tipū* (Miles), pp. 246-247, 269; Beatson, Appendix III, p. xii, Appendix XXXI, p. xciv.

II. The Military Department : In giving a summary of the Regulations of 1793 relating to the Military Department, Col. Kirkpatrick has stated that there were at this time five "members", or chief officers, of the department (*Mir-Mirāns*), —viz., (1) Budrūz Zumān Khān, (2) Muhammad Reza (who was styled the *Binkī Nawāb*), (3) Sayid Muhammad (Khān), (4) Mīr Nasir Ali, and (5) Purnia. From the evidence of the *Tārīkh-i-Tipū* it appears that there were two more *Mir-Mirāns* at about the same period, viz., (6) Sayid Ghuffār, and (7) Khān Jehān Khān.¹

The evidence from different sources enable us to trace the names of the following *Mir-Mirāns* during the period 1797-99, namely,—(1) Muhammad Reza, (2) Purnia, (3) Budrūz Zumān Khān, (4) Sayid Ghuffār, (5) Khān Jehān Khān, (6) Sayid Nasir Ali (probably not the same as Mīr Nasir Ali mentioned above ?), (7) Mirza Muhammad " Baukir ", (8) "Meer Golam Hussein" [Mīr Ghulam Hussain], (9) "Mahomed Hulleem" [Muhammad Halim ?], (10) " Sayed Achruff " [Sayid Asraf ?], (11) " Abdal Wahab" [Abdul Wahab or Wahib ?], (12) " Mahomed Hussein" [Muhammad Hussain], (13) "Mahomed Meeran" [Muhammad Mīrān], (14) " Hussein Ally Cawn " [Hussain Ali Khān].²

We have always described a chief officer of the Military Department as a *Mir-Mirān*. There is, of course, no mistake in this. But it should be pointed out that from the evidence of Beatson and the author of *Tārīkh-i-Tipū* it appears that the dignified title of *Mir-Mirān*, carrying, as Beatson tells us, the highest military rank, was not discriminately bestowed by the Sultan upon distinguished military officers only ; in some cases, a person having little or no military ability or experience was also favoured by the Sultan with this title.³

¹ *Off. Doc.*, Kirk., Appendix L, p. xcii; *Tārīkh-i-Tipū* (Miles), p. 238. Also see *Off. Doc.*, Kirk., Appendix D, p. xxix; and *Off. Corr.*, Kirk., in *A. A. R.* XII, letter no. xi.

² *Off. Doc.*, Ed., pp. 14, 22; *Tārīkh-i-Tipū* (Miles), pp. 259, 274; Beatson, pp. 108, 38, and Appendix XXXI, p. xciv.

³ Beatson, p. 150; *Tārīkh-i-Tipū* (Miles), pp. 238-239.

It may, however, be noted that the evidence we have, shows that most of the persons mentioned in our list were really prominent military officers, and some of them were great generals.¹ But, at any rate, we do not consider it safe to think that every *Mir-Mirān* was actually a chief officer of the Military Department.

As to the first five names in the list given above (in the first paragraph), we believe, Col. Kirkpatrick has given the information on the authority of documentary evidence. Of the 6th and 7th, we have evidence to show that both of them were distinguished officers;² and we may have little reason to doubt that they were also principal members of the Military Department like the first five.

With regard to the list of *Mir-Mirāns* in the second paragraph, excepting those mentioned in the first, it may be mentioned that there is documentary evidence of 1797 which shows that Mirza Muhammad Baukir was then actually a principal officer of the department.³

It is, of course, possible that every *Mir-Mirān* was theoretically considered as a principal member of the Military Department; but it is very doubtful whether every one of them was one of those officers who actually looked into the affairs of the department and took part in the deliberations relating to it.

It may be asked, are we then justified in saying that Purnia was actually a chief officer of the Military Department, because he enjoyed this title? The question may briefly be answered as follows. We have seen that he is in the list of the principal officers of the Military Department given by Beatson, based most likely on official evidence. Besides, it should be particularly noted that in some official documents of 1797, which contain written answers from the chief officers

¹ Beatson, *Tārikh-i-Tipū*, *Off. Doc.*, *Ed.*, *Off. Corr.*, *Kirk.*, etc.

² Beatson, *Tārikh-i-Tipū*.

³ *Off. Doc.*, *Ed.*, pp. 22-28, 29.

of different important departments submitted to the Sultan during the same time, we find Purnia's signature under the answer from the Military Department (along with the signature of Muhammad Reza), and not under that from the Revenue Department.¹ It may, in this connection, be added that from the documentary evidence of 1794 and 1797 we have, it appears that Muhammad Reza (the *Binkī Nawāb*) was perhaps the most prominent member of the Military Department during this period.²

III. The Commerce Department: The evidence of the Commercial Regulations of 1793-94 shows that there were nine *Malik-ut-tujjārs*, officers at the head of this department, as mentioned in the chapter.³ In some official documents of 1797, we get the names of the following *Malik-ut-tujjārs*,—namely, (1) "Shaikh Ahmud" [Ahammad ?], (2) Muhammad Ismail, and (3) "Hussin Ally" [Hussain Ali⁴]. From the evidence of these documents and that of another official paper, it appears that "Shaikh Ahmud" was perhaps the most distinguished officer of the department during this period.⁵

IV. The Mīr-Sudoor Department: There is no evidence to ascertain the number of the *Mīr-Sudoors*. From some documentary evidence of 1794 and 1797, we get the name of only one *Mīr-Sudoor*, viz., Ghulam Ali, mentioned in the previous chapter. It appears that he was the most prominent among the chief officers of the department.⁶

V. The Naval Department: There is official evidence which shows that the Naval Department, organised in 1796,

¹ *Off. Doc.*, *Ed.*, pp. 14-15.

² *Off. Doc.*, *Kirk.*, Appendix D, p. xxix; *Off. Doc.*, *Ed.*, p. 14.

³ *Commercial Regulations of 1793-94* (*Kirkpatrick*), Appendix E, p. xxxiv.

⁴ This Hussain Ali and Hussain Ali Khan, the *Mīr-Mirān*, mentioned before, might have been one and the same person (?). We hear of one Mir Hussain Ali, a military commander, in the Official Correspondence of 1787 (*Off. Corr.*, *Kirk.*, in *A.A.R.* XII, letter no. i). He and Hussain Ali Khan, again, were not probably two different persons (?).

⁵ *Off. Doc.*, *Ed.*, pp. 18, 22-23; *Beatson*, Appendix III, p. ix.

⁶ *Off. Doc.*, *Kirk.*, Appendix D, p. xxix; [*Off. Doc.*, *Ed.*, pp. 16-17, 22].

had eleven chief officers, *Mir-Yamms*.¹ From some official documents of 1797, we get the names of two *Mir-Yamms*,—(1) " Haufez Mahummed " [Hafiz Muhammad], and (2) Mir Ghulam Ali. It appears that the latter was a person different from Ghulam Ali, the *Mir-Sudoor*, mentioned before (?). This Mir Ghulam Ali, the *Mir-Yamm*, was one of the four departmental chief officers selected in 1797 to proceed on an embassy to the Isle of France.² (*Off. Doc., Ed.*, pp. 16, 22-23, 29.)

VI. *The Mir-Khazāin Department* : We have been in a position to get the names of two or three *Mir-Khazāins* (chief officers of the department),—viz., (1) Sayid "Boodun", and (2) Sayid Amin.³ In an official document of 1797, we find another name, Shaikh Ismail, who seems to have been a *Mir-Khazāin*; but we cannot be quite sure of this.⁴

¹ *Marine Regulations* (Kirkpatrick), Appendix K, p. lxxvii.

² It may be noted that he was one of the persons first selected, but was not ultimately a member of the embassy, which actually sailed for the Isle of France by the end of 1797. (Beatson, pp. 186-187, and Appendix III, pp. viii ff.)

³ Beatson, Appendix XXXI, p. xciv.

⁴ *Off. Doc., Ed.*, pp. 17-18.

SĀMKARA ON EMPIRICAL AND TRANSCENDENTAL KNOWLEDGE.

BY

SATINDRAKUMAR MUKHERJEE.

(I)

Knowledge is compared by Śaṅkara to light. "Knowledge illumines objects as light does,"¹ says Śaṅkara in his Praśnopaniṣad Bhāṣya. As light illumines things in darkness so knowledge illumines things that are still unknown. The things of the world are there, but how many of them do we know? There may be a crowd of articles in a dark abyss, but till a lamp is found can we see them? The progress of science and philosophy tells us that unknown becomes known, new facts are discovered and new laws found out. In our personal life also we grow wiser day by day, every moment of our conscious life brings for us new facts.

"Lead kindly light
Amidst the dark encircling gloom
Lead thou me on."

prayed Cardinal Newman oppressed with the burden of ignorance and doubt, and longing to know the truth. What light does for our eyes, knowledge does for the subject.

¹ Praśna Bhāṣya, 6-2

The 'illumination' of objects by knowledge is not with Śaṅkara a mere figure of speech. What does knowledge do for us? Does it discover or invent? Is it presentative or creative? When one perceives a cow or a mountain, the cow and the mountain are not created. When we infer fire from smoke we do not create fire. Similarly when a scientist knew any similarity existing between animal organism and that of the plant; or when a philosopher knew of the relation between the categories and sensations, they knew only facts which were there before they knew them. If Columbus did not create or invent America, no man in knowing a thing creates or invents the objects known. Things and the relation among them are facts, and all what we do in knowing, is a discovery, or in other words, knowledge is presentative. This aspect of knowledge is what has been called by Śaṅkara 'vastutantrā.' Things are there, and knowledge illuminates or discovers or presents them to us. "Knowledge is vastutantra," says Śaṅkara in his Brhadāraṇyaka Bhāṣya.² To say that knowledge 'illuminates' objects and to say that 'knowledge is vastutantra' are but to state the relation of knowledge with the subject on the one hand and with the object in the other. From the subjective side what knowledge does is to 'illumine' the things, which in other words mean that we are presented with facts of the world which exists independent of us; and from the objective side it means that objects are objects for discovery but not for creation. When knowledge is viewed in relation to the knower it is said to express or illumine them for the subject; when viewed in its relation to the object it is said to 'discover' what is already there (vastutantra). These two aspects are so inseparably connected that Spinoza might call them the 'concave and convex sides of the same glass.' The knower and the objects are both existent

² Brhadāraṇyaka Bhāṣya, 4.5.15.

and when knowledge steps in, the knower knows the objects. There would have been no knowledge had knowledge not illuminated the object for the subject ; and similarly there would have been an equal absence of knowledge had it not discovered facts; for we want to have knowledge of things that are, but not to create or fabricate things which have no existence. Knowledge discovers objects that are, and the objects thus discovered are illuminated for the subject.

If we go deeper we shall find that the very question of truth and error has any meaning only if knowledge is accepted as vastutantra. What are truth and error ? However one may define them if one does not admit any reference to facts of the world independent of knowledge, they can have no meaning. Our perception of a tree is said to be true only if a tree exists in the world of facts ; and our perception of a tree is said to be false, if no such exists outside our mind. The unfortunate lot of men that they are liable to error, the fact that our senses and reason deceive us oft and anon, does not empower the sceptic to deny that truth and error have meaning only if our knowledge is admitted to be based on facts. All that is true is that we are liable to error. Our knowledge, inspite of all its defects, has always a longing for facts, and when the facts are discovered we are said to know truth, and when it falls short of them, we are said to have erred. The sceptic may make too much of our failures and say that we can never know truth, but he can never deny that knowledge is true only if it is based on facts ; for the very statement that knowledge can never give us truth assumes that knowledge tries to know what it does not create, though in knowing it we (according to the sceptic) create and not discover. Like some weaklings whose failures make worst cowards of them, the sceptic sees nothing but failures all round. The pragmatists whose test of truth and falsehood is the workability or otherwise of our knowledge also, in the

long run, base their notion of truth and falsehood upon the *vastutantratā*. When they say that our knowledge of a certain thing, as fire, is correct if it burns, they cannot deny that the fire that burns is outside the mind. Fire burns because it is a fact of nature, and our knowledge is true or false according as it manifests this fact or not, which in other words mean that knowledge attempts to know what is already existent. The coherence theory would have had no meaning, if it had said that coherence meant merely coherence of ideas without any reference to fact, for we can imagine coherently a system of things which need not exist in the world. The correspondence theory is frankly of opinion that knowledge is correct or false if it corresponds to facts of the world or not. While the correspondence theory takes the things of the universe in pieces, the coherence theory takes the universe as a system; and this difference of attitude towards the universe accounts for the difference between the theories of truth of the two schools. The realistic attitude gives us the correspondence theory while the idealistic one gives us the coherence theory. The advocates of correspondence are satisfied with knowledge in parts, while the advocates of coherence try to correct one part of knowledge by another, and thus attempt to make a system out of them. But both of them admit that knowledge—whether in pieces or as a system—should refer to the actual world. Sāṅkara himself is an upholder of coherence theory. The test of truth, according to him, is non-contradiction or *avyabhicāritva* or *abādha*.⁸ A piece of knowledge is correct if it is not contradicted by another. Our organs and other sources of knowledge often individually give us a semblance of truth, but one corrects another. We may mistake a rope for a snake so far as the eye is concerned, but the ‘snake’ disappears if it is touched. The dream world of joys and sorrows is found to be

⁸ *Gītā Bhāṣya*, 2.16.

wrong only when contradicted by our experiences of the waking world.⁴ The different parts of knowledge, thus, correct one another, and gradually by such correction and rejection, a system of true knowledge grows in us. The difference between the coherence theory of the west and the abādha theory of Śamkara is only due to the difference of stress given either on the positive side or on the negative. If a part of knowledge is wrong it does not cohere with other parts, which is the same as saying that it is contradicted. If a part of knowledge is right it coheres with other knowledge which is also the same as saying that it is not contradicted. If the different elements of the system of knowledge cohere then there is no contradiction; and similarly if there is no contradiction among the different elements of the system of knowledge they cohere. The difference as we have said, is only a question of emphasis--on the positive (coherence) or the negative (abādhatva) aspects of our system of knowledge.

Now to return to our main topic that knowledge is vastutantra. From the above discussion we can say that whatever be the theories of truth and error of different schools, all of them, professedly or implicitly, agree that truth and error always depend upon the nature of knowledge as vastutantra. They all agree in this that true knowledge is knowledge of facts and false knowledge falls short of facts. The Vijñānavādi Buddhists who deny the existence of the external world and yet talk of 'practical efficiency' as the test of truth really contradict themselves. Fire burns—does it mean for them that the idea of fire burns? If they say that it is the idea of fire that burns our hand, they speak no sense; if they do not, they must admit that knowledge depends upon external objects.

The fact that cognition is cognition of objects and not creation of objects has, however, been given such an importance in the Mīmāṃsā School that it has ended in their theory

⁴ Sūtra Bhāṣya, 2.2.28.

that cognitions as such are valid and that invalidity is due to memory. As the sceptics made too much of our failures and declared all knowledge to be false, so also the Mimānsists made too much of the dependence of cognitions upon object, and declared all knowledge to be right. Cognition means cognition of the objects, and it is, according to them, contradictory to say that cognition is invalid. Prabhākara says, "It is strange indeed how a cognition can be said to apprehend the object and yet be invalid."⁵ Hobhouse in his theory of knowledge advocates the validity of all cognition as such just in the line of the Mimānsists, and holds that simple apprehension as such is valid, and the invalidity of apprehension comes in when memory is added.⁶

We have till now described knowledge as 'expressing' or 'illuminating,' 'presenting' or 'discovering' objects. One would be justified, from the use of such verbs, that Knowledge, according to Śāmkara, is a sort of activity. Knowledge expresses, knowledge illuminates, knowledge presents and knowledge discovers—all these seem to show that it exerts some sort of energy. But in fact knowledge is not an activity. When a certain thing meets our eye, we are said to see the thing. What is this 'seeing' the thing? This means that we have an idea of the thing, and that the idea is received by us through the eye. When we taste a thing the idea of the external object is received through the tongue. Similarly when we infer a thing, the idea of the thing is received through the help of our reason. The ideas of the tree we see, the sugar we taste or the fire we infer are really the effects of the joint activity of the knower, and its instruments, *viz.*, Eye, Tongue and Reason. If, therefore, we say that that the idea of the tree 'illuminates' or 'discovered' the tree, we say so only figuratively. Knowledge, if

⁵ Quoted by Dr. Ganganath Jha in his Prabhākara School of Pūrva Mimānsa.

⁶ Theory of Knowledge, p. 32 *et seq.*

it is an activity, must be a mental activity. What are the marks of a mental activity? "Mental activity is that which does not depend on the object, but depends on the subject."⁷ This requires explanation. Let us take the case of meditation which is undoubtedly a mental activity. When we meditate, e.g., on a certain god or goddess, we have no perceptual knowledge of the god or goddess in question, for had it been so, it would have been perception and not meditation. Meditation does not depend on the object which is absent. Secondly, meditation depends upon the meditator in the sense that the meditator has absolute liberty as to whether he will meditate or not; and even if he meditates it equally depends upon him to choose the way in which it should be carried on. The same is the case with inference. The object inferred is not directly present to the man who infers, for, otherwise, there would have been no necessity for inference at all. Again it all depends upon the inferring agent whether he resort to inference or not; and even if he infers, the exact mode of inferring is left to his choice. But different is the case with perceptual knowledge. When, e.g., I see a mountain, I am said to have the knowledge of it. While mental activities are independent of the object, in the sense that the objects are not present, perceptual knowledge is dependent on the object, for the mountain is present before me. Knowledge is dependent on the object in another sense as well, inasmuch as it is the object that determines knowledge, and not knowledge that determines the object—if I look towards the sun, I must see the sun, even if I do not like it. While, mental activities are dependent on the knower in the sense that the knower can control the activities, knowledge, however, is uncontrollable by the agent in the sense that the due conditions of knowledge having been fulfilled, the knower has no other

alternative than to have a knowledge of the object, *e.g.*, the mountain.

What we have said above may be misunderstood to mean that meditation or inference are not based on facts. But this is far from Saṅkara's intention. Transcendental perception (*sākṣatkāra*) is the final aim of meditation and it is, therefore, incorrect to say that meditation is not based on objects, for the particular god or goddess is the object of meditation. Similarly it is our purpose to know a fact of the world when we take to inference. We have said in the discussion on the character of all knowledge as *vastutantra* that unless knowledge is *vastutantra* it is not true knowledge at all. What we want to show here is that the process involved in meditation or inference needs be carried on with an amount of effort, and the mode of such carrying on of the effort depends upon the agent. But the vision of gods and goddesses or inferential knowledge which are the result of those activities in carrying on of the effort, are not themselves effort. This is best shown, as we have done in the case of perception where the knowledge (*e.g.*, of a mountain) having once arisen, is no longer a process to carry on which there may be the necessity of any activity. The vision of divine beings (*sākṣatkāra*) or inferential knowledge, as *knowledge*, is not a process, and is on a par with perceptual knowledge. They are independent of the agent for the agent has no longer any alternative but to have them, and is dependent on the objects inasmuch as they are knowledge of existing facts. We find a statement of Saṅkara in his *Sūtra Bhāṣya* thus—“Knowledge is the result of using the means of right knowledge and has for its objects existing things; knowledge therefore cannot be made or modified (by the knower) but depends entirely on the nature of existing things.”⁸ The marks of mental

⁸ *Ibid.* 1.1.4.

activity and those of knowledge being thus entirely different one cannot say that knowledge is a sort of mental activity or in the words of Śaṅkara, "If it is said that knowledge is a mental activity, we can reply that it is not so, for the two are different in nature,"⁶ and we have seen the points wherein they differ. The activity that we feel in knowledge is not due to knowledge, but to the activity of the subject, who in order to gain knowledge, must use the means of knowledge. In order to know, the subject uses his means of knowledge, and this use of the means of knowledge involves an activity ; and when as a result of this use of the means of knowledge we get knowledge, knowledge and the feeling of activity seem to coalesce in our mind owing to proximity of time. By saying that knowledge is not an activity we do not deny the activity involved in knowing : all what we say is that the activity is of the subject (under the influence of avidyā), but not of knowledge.

This theory is of great importance in the ethico-theological part of Śaṅkara's philosophy, and we may notice it by the way. In the famous controversy regarding the attainment of mokṣa through jñāna, karma, or the union of both jñāna and karma (jñāna-karma-samuccaya) Śaṅkara decides in favour of jñāna chiefly on the ground that if mokṣa be the result of action, then undoubtedly it cannot be eternal for all effects are non-eternal ; but if mokṣa is non-eternal it is no mokṣa at all—it is contradictory to say that mokṣa is non-eternal. The only possibility of mokṣa, therefore is in taking the help of jñāna which, as we have seen is not an activity, and therefore mokṣa attained with its help, cannot be liable to non-eternity. This problem has been very elaborately discussed by Śaṅkara in different parts of his Gītā Bhāṣya, Sūtra Bhāṣya and Upaniṣad Bhāṣyas, but we need not discuss this ethico-theological problem here.

⁶ *Ibid*, 1.1.4.

Let us now deal with the self-luminosity of knowledge as held by Saṅkara. A question may be raised : We know things by knowledge, but how do we know knowledge itself ? The Nyāya is of opinion that knowledge manifests others but not itself and it requires another knowledge to manifest it. We see a piece of cloth, and we have knowledge of it ; but "we require another knowledge to know that we have knowledge since it is an object like cloth, etc."¹⁰ Against such a view Saṅkara argues that knowledge not only expresses things but also expresses itself—when knowledge appears it manifests itself as well as its object and no *anuvyāvasāya* is necessary to know that we have knowledge of such and such a thing. If we require a second knowledge to know the first knowledge, how shall we know the second knowledge itself ? Certainly a third knowledge is necessary to know the second one and so on *ad infinitum*, so that we can never know that we know. If the Naiyāikas try to avoid this charge of infinite regression by saying that the second one expresses the first knowledge and also itself, they really hold the self-illuminating character of knowledge. The second knowledge knows the first one, and the first one, as the Naiyāikas themselves admit, is an object like cloth, etc., so that we can say that the first knowledge manifests its object just as the second knowledge manifests the first knowledge. Now, if this is the case, then why should we say that the second knowledge in expressing its object, the first knowledge, expresses also itself, and at the same time deny this self-expressing attribute to the first knowledge, which expresses its object (cloth, etc.) just in the same way ? To say that the first knowledge is mental and cloth, etc., are extramental does not matter much, for the Naiyāikas themselves admit that, so far as they are objects, they are of the same nature. If therefore, one attributes self-illumination to the first knowledge,

¹⁰ Quoted by Prof. S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, p. 67.

he cannot have any objection to attributing it to the second knowledge ; rather the Law of Parsimony requires it. The Gītā Bhāṣya says : " If knowledge is not self-evident then it is to be known as an object, and (in that case) the knower shall have to know the (first) knowledge by a second knowledge as it knows the thing by the (first) knowledge. But that is not a fact."¹¹ Ānanda Giri comments on the last portion, " that is not a fact," by saying that " in that case there will be the fallacy of *regressus ad infinitum*."¹² Śamkara concludes, therefore, that " knowledge is as self-evident as pleasure, etc."¹³

Kumārila makes an objection to the self-illumination of knowledge, and says " if we admit that we know knowledge simultaneously with the object then there will be annihilation of all objects."¹⁴ Pārthaśārathi Miśra comments on the above in his Nyāyaratnākara thus : " If knowledge is apprehended, just when it rises, it will be apprehended as having ' form,' for nothing without form can be apprehended, and this means annihilation of the object "¹⁵ (*i.e.*, the real external object will not be proved to exist). Though Kumārila and Pārthaśārathi apprehend subjectivism in case of knowledge possessing ' form ' yet Śamkara thinks that subjectivism is refuted thereby. As it is not possible on our part to differentiate between the ideas themselves, *e.g.*, a pot from a piece of cloth—both the Vijñānavādi Buddhists and Śamkara are of opinion that there must be some difference among them, or to be clear, that the ideas must have some sort of ' form.' But though both the Vijñānavādi Buddhists and Śamkara agree so far, yet entirely different are the conclusions which they draw. The Vijñānavādis thought that

¹¹ Gītā Bhāṣya, 18.50.

¹² Commentary to 18.50.

¹³ Gītā Bhāṣya, 18.50.

¹⁴ Ślokavārtika ; Sunyavāda, Ślokas 232 and 233.

¹⁵ Nyāyaratnākara, commentary to Śloka 233.

this warranted them to dismiss external things altogether, for what is the necessity of assuming external things, e.g., ghaṭa or paṭa, if our ideas themselves have such forms? When Kumārila or Pārthasārathi argued against self-illumination of knowledge on the ground that this will lead to Śākārajñānavāda, and eventually to subjectivism, they had before them such a theory. But let us note the reply that Śaṅkara has given to the Vijñānavādi theory. Śaṅkara says: "How could the various forms (Vāsanā) originate if external things were not perceived? To say that this is due to beginningless series of mental 'forms' involves *regressus ad infinitum*, and the world—even the world of mental 'forms'—becomes impossible."¹⁶ Śaṅkara thus proved the existence of the world with the help of sākārajñāna contrary to the apprehensions of Kumārila and Pārthasārathi.

The distinctions of the subject and the object is also another characteristic of empirical knowledge. We can have no example of empirical knowledge where there is an absence of the subject or the object. Knowledge comes in only when the subject and the object are related. What should the agent know unless there is an object to be known? And how can, on the other hand, the object be known unless there be a subject to know? "(If there is nothing but Brahman) then the distinction of subject and object is lost, because both of them are one with Brahman. But this is an established fact, and it is improper to obliterate this. The distinction of the subject and the object was a fact, and will remain a fact."¹⁷—To this objection to the Brahman-doctrine, Śaṅkara replies: "If anybody makes such an opposition he is to be told that this is only an empirical (laukika) distinction, and we do not disregard such empirical distinction."¹⁸ This statement of Śaṅkara

¹⁶ Sūtra Bhāṣya, 2.2.90.

¹⁷ Sūtra Bhāṣya, 2.1.18.

¹⁸ Brhadāraṇyaka Bhāṣya, 2.4.14.

shows that he accepts the distinction of the subject and the object in empirical knowledge. Knowledge means that the subject has knowledge of the object, so that we can do away with neither the subject nor the object.

Before we finish our discussion on the nature of knowledge let us see the relation existing between the subject and the object, and knowledge and the object.

Śāmkara has made an extremely sharp distinction between the subject and the object. He definitely warns us against our tendency to make the subject an object of our thought. Try however we may, there is always the subject which baffles our attempt to make it an object of our thought. The reason is simple enough if it is stated, all our experience requires a subject and when we turn our thought over into the subject, we require another subject and so on *ad infinitum*. In all our thinking the subject is always to be posited. "What we want to know," says Śāmkara, "is the object and not the subject."¹⁹ To make the subject an object of thought is a sheer contradiction. "And if it is a fact," continues Śāmkara, "that we can know only the object, then the subject can never be known."²⁰ "As fire cannot burn itself, so the subject cannot know itself as an object."

Śāmkara in his Taittiriya Bhāṣya gives another reason which is of a negative character. "Even supposing that the subject can be known, the subject becomes an object, and we have no subject." If every piece of knowledge requires a subject, and if we assume that we know the subject, then an absurdity occurs inasmuch as we are to know the subject as an object without there being a subject to know! Nobody can deny that knowledge requires a subject, but we are to deny this very first principle of epistemology if we are to make the subject an object of thought.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Taittiriya Bhāṣya, 1.28.

To get out of this difficulty a possible reply may be that the self has the capacity simultaneously to play the double part of the subject and the object. It has been argued above that the subject cannot know itself, firstly, because we are always to posit a subject in every cognition and therefore the subject always eludes our attempt to know it; and secondly, because if we go to make the subject an object of thought, we have no subject to know the subject as an object. It may be suggested that if we attribute to the subject the capacity to play the double part of the subject and the object at the same time, then both these difficulties may be avoided. The subject will at once become the subject and put itself under examination as an object, so that in one single experience we will have both the aspects. We shall be required neither to posit another subject for this cognition, nor will there be any difficulty for want of a subject, when the subject will try to turn its thought upon itself. Such a defence would have been possible if the subject and the object were complementary and not opposed. A thing may have different aspects if these aspects do not clash. But as in the present case the subject and the object are, by their nature, so opposed that we cannot attribute both of them to a single entity. To attribute two such opposed qualities as those of the subject and the object is to bifurcate it.²¹ Supposing that Ātman as subject can think upon itself, as an object, then it is to be admitted that Ātman as the subject and Ātman as the object are somehow related. If so, the difficulty arises, *viz.*, that there must be two things before any question of relationship comes in. Relation there cannot be unless there are things to be related. We are to admit, then, that Ātman as subject is different from Ātman as object, otherwise no question of their relationship comes in. In other words we are to accept that Ātman has two distinct parts, *viz.*, the subject

and the object. In his Aitareya Bhāṣya Saṃkara says that if we hold that the subject can think upon itself as an object then “Ātman will be divided into two parts—the knower and the known,—and such division of a spiritual entity is absurd.”²²

The relation of mutual exclusiveness as we have seen in the case of the subject and the object also exists in the case of knowledge and the object, and the arguments are also of the same nature. The object is what is known and knowledge is knowledge of the object and if so, knowledge and the object cannot but be different. “Hundreds of Buddhists,” says Saṃkara, “cannot unsettle this difference of knowledge and the object which is an established fact, as one cannot bring the dead to life.”²³ But it may be objected that we actually make knowledge the object of further knowledge, so that it is not reasonable to draw such an exclusive distinction between knowledge and the object. Our knowledge is knowledge of a certain object, and it may also be the object of another knowledge. The reply given by Saṃkara is that “When one knowledge becomes an object of another knowledge, the latter knowledge is the real knowledge.”²⁴ When we put our knowledge into examination by another knowledge, the former knowledge really takes the place of object. If one knowledge becomes an object of another knowledge, none can call it a knowledge, for it is known as an object. The knowledge that is known, is called knowledge only by courtesy.

(II)

We have discussed about the nature of empirical knowledge. Let us now turn to the limits of empirical knowledge.

²² Aitareya Bhāṣya, Introduction to Ch. II.

²³ Praśna Bhāṣya, 6.2.

²⁴ *This*

There is perhaps none to disagree if we say that empirical knowledge depends for its origin and development upon data supplied by the sense organs. The limits of our sense organs and mind, therefore, determine the limits of our knowledge. If we depend upon sense organs and mind, there can, perhaps, be no question of knowing more than what the capacity of our organs of sense and mind allow. This capacity of mind and organs varies not only with different individuals but also with the same man in different times. But apart from such personal equations, there are reasons which go to show that there is a limit beyond which the organs and mind cannot help us. The present weakness of our sense organs and mind, it may be said, should not be made an argument against our possibility of perfect knowledge even in future. Who knows there may not come a time when our mind and sense organs will become so perfect that there will be nothing hidden from them? But if we look deeper it will appear that even such a supposition cannot save the sense organs and the mind from the charge of limited capacity.

The sense organs have a limited sphere of activity. The eye gives colour, ear sound and so on, but none can encroach upon the domain of others. Even if, therefore, all our sense organs become perfect they cannot alter this fundamental law which differentiates one sense organ from another. The power of the eye and ear may be ten thousand times increased, but still the eye must see colour and the ear must hear sound. The result is that the perfect eye and the perfect ear can give us pictures of reality in their respective spheres which are only one-sided. There is, moreover, another difficulty, *viz.*, about the insufficient number of sense organs in our possession. Voltaire conceived of an animal with a thousand sense organs of different kinds and there is nothing impossible in it from the theoretical standpoint. But even if we exclude such a possibility based entirely on theoretical grounds, it remains a

fact that our perfect organs also, being limited in their own sphere, give us only side glances of reality. It may be objected that the co-operation of these perfect organs can give us a perfect knowledge of reality. But such a co-operation is not possible. The mind which receives all the impressions that come through the sense organs is not capable of receiving, at one moment, impressions of different kinds—it cannot receive at one moment the sensations that come through two organs or more; and this, in other words, means that in sense perception (*pratyakṣa*) we have knowledge of only one kind. The Nyāya Sūtra says: “The proof of the mind’s existence is . the non-simultaneity of knowledge.”²⁵ Śamkara also accepts this view as we find in the Aitareya Bhāṣya.²⁶ The rapidity of perceptual knowledge sometimes leads us to believe that there is simultaneity, but it is only succession with great rapidity, or as it is said, like the piercing of lotus petals. Now, if we cannot have perceptions of all kinds simultaneously, one cannot deny that in perception the mind cannot in any way, get a full picture of reality.

There is in the case of the mind another great difficulty which always limits its scope. Apart from personal capacity or incapacity, and even granting tremendous capacity to the mind, as we have done in the case of sense organs, there is a fundamental weakness which it can never overcome. European psychology has laid it down as a condition of knowledge that knowledge is possible only if the sensations are assimilated and discriminated from one another. This assimilation and discrimination show that there can be no knowledge unless sensations or ideas are taken as related. This has, however, been given so great and so exclusive a stress in the Neo-Hegelian School that they have gone to the length of asserting that we know nothing but relations.

²⁵ Nyāya Sūtra, 1.1.6.

²⁶ Aitareya Bhāṣya, Introduction to 2.1.

Green in his Prolegomena to Ethics says that, if we "exclude from what we have considered real all qualities constituted by relation, we find that none are left."²⁷ This extremist tendency has been challenged by Hobhouse in his Theory of Knowledge. "How does relation constitute a quality? The book has a brown cover, *i.e.*, the cover is related by way of resemblance to other brown surfaces, and by way of difference to any other colour we like to take. But does this relation constitute the brown, or do brown and other colours constitute the relations?"²⁸ We have no need here to discuss the value of these statements, but we can say that both of them admit that knowledge is not possible unless the data are thought of as related. Śaṅkara holds the same opinion and is very clear on the point: "A thing can be understood as this or that," says he in his Taittirīya Bhāṣya, "after being compared or discriminated from similars and dissimilars."²⁹ In the Brhadāraṇyaka Bhāṣya, while proving the separate existence of mind apart from sense organs, he says, "So there is an organ called mind, because if anybody touches my back with hands or legs, I cannot see (whether he touches it with hand or leg), but still it is with the help of mind that we can know whether it is hand or leg. Had there been no mind to discriminate between different sense impressions, there would have been no other means of differentiating among them" and concludes "that which discriminates is mind."³⁰ To know anything is thus to know it as compared and contrasted, or in other words as related. Here comes the difficulty. Comparison and contrast as relations, always presuppose more than one thing, otherwise there can be no relation. The very notion of relation implies that there is more than one, that

²⁷ Prolegomena to Ethics, p. 23.

²⁸ Theory of Knowledge, p. 23.

²⁹ Taittirīya Bhāṣya, 2.6

³⁰ Brhadāraṇyaka Bhāṣya, 1.5.3.

there is plurality. And plurality, again, means that every one of such things is finite.

So we come to an impasse. There can be no knowledge unless things are thought of as related; there can be no relation unless there is plurality; and plurality means that things are limited. So we can say that mind which deals with inter-related things, deals with plurality and consequently is always concerned with finite things. We have seen while discussing about the scope of the activity of the sense organs and of the mind in its relation to the sense organs, that neither of them gives us a full picture of reality; we now see, from a different standpoint, that mind is constitutionally unfit to deal with anything which is not finite. What knowledge we get through sense organs and mind is only knowledge of limited things. "What is known is little," says Śāmkara in his *Kenopaniṣad Bhāṣya*.⁸¹ Reality, or Brahman, as Śāmkara calls it, cannot be fully known either by the organs of sense or mind.

But is this knowledge only partial or fictitious? Knowledge—partial or complete—is possible only if the means of right knowledge and mind can operate upon the object of knowledge. When we look at the vast world spread before us we see only a very insignificant part, nor has mind the capacity to conceive a world so large in all its details and entirety; but what insignificant part of the world we may know through organs or mind, we are to admit that this insignificant knowledge is possibly only because they have, so to say, jurisdiction over it, i.e., because it is possible for them to operate upon it. But if they cannot so operate, there can be no knowledge whatsoever. Such is the case with the sense organs and mind with reference to Brahman, Śāmkara's reality, as the following discussion will show.

⁸¹ *Kenopaniṣad Bhāṣya*, 1.4.

As regards the Means of Right knowledge (*Pramāṇas*), they are unable to get any glimpse of Brahman. Brahman has neither colour, touch, taste, smell or sound, so that the five organs of knowledge, the doorways of perception, which deal with colour, etc., cannot operate. "It is the nature of sense organs that they are concerned with external things and not with Brahman."³² If these organs of perceptual knowledge cannot know Brahman then other *pramāṇas*, which depend on perception, also cannot. Inference depends upon perception for its data, but the data supplied by perception all relate to colour, touch, etc.; and hence inference is bound to the domain of colour, touch, etc. Analogy, like inference, depends on perception for its data, and shares the same fate with inference. Perception, inference and analogy, thus, being bound to colour, etc., cannot give us any knowledge of Brahman which has no earthly qualities.

We now come to the *Vedas* or *Āgama pramāṇa*. There are innumerable passages in Śaṅkara in which he advocates the cause of the *Vedas* as the only source of knowledge of Brahman. "The true nature of the cause of the world upon which depends the salvation of men cannot be at all understood without the help of the *Vedas*."³³ It is needless to multiply instances on this point. But we should be careful in judging the intention of Śaṅkara in making such statements. Like the theologians of mediæval Europe Śaṅkara argues that since no other *pramāṇas* can give us knowledge of Brahman, the *Vedas* are the only source of our knowledge of Brahman. But we are to note the sense in which Śaṅkara calls the *Vedas* to be the only source of knowledge about Brahman.

³² *Sūtra Bhāṣya*, 1.1.8.

³³ *Ibid.*, 2.1.11.

Do we intuit Brahman, by reading the Vedas? Or does he mean that the Vedas only give us knowledge of Brahman in the sense that it gives us mere information concerning Brahman? "The Vedic texts regarding Brahman merely inform."³⁴ The Vedas thus inform us of Brahman but cannot give us intuitive knowledge of Brahman. Vācaspati says, "The intuition of Brahman is not the effect of a study of the Vedas together with the Mīmāṃsā but of (transcendental) perception."³⁵

We can therefore make a statement to the effect that none of the pramāṇas can give us knowledge of Brahman. This has been clearly put by Śaṅkara in his Gītā Bhāṣya thus: "Brahman is called unknowable because it cannot be known by any of the pramāṇas."³⁶ Mind, because it depends upon the pramāṇas for all kinds of knowledge, can also have no knowledge of Brahman. If the pramāṇas cannot give us knowledge of Brahman at all, mind can have no knowledge whatever of Brahman, and so no question of knowing it completely or incompletely with their help, can arise. Śaṅkara says, "The empirical knowledge (laukiki dr̥ṣṭi) is connected with colour, etc., and so cannot know the pratyāgātman (Brahman)."³⁷

Another fundamental difficulty in our way of knowing Brahman through empirical knowledge in the subject-object relation involved therein. If we are to take the help of empirical knowledge in knowing Brahman it follows that we are to know Brahman as an object. This is what Śaṅkara thinks to be impossible. The reason for this is be found

³⁴ Sūtra Bhāṣya, 1.1.1.

³⁵ Bhāmatī, 1.1.1.

³⁶ Gītā Bhāṣya, 12.3.

³⁷ Brhadāraṇyaka Bhāṣya.

in his identification of Ātman with Brahman. Śaṅkara says in his Kenopaniṣad Bhāṣya, “The Ātman of every individual cogniser is Brahman—this is the final conclusion of the Vedānta”³⁸ In his Sūtra Bhāṣya—“Ātman is Brahman.”³⁹ Now if Ātman be identical with Brahman, and if, as we have seen, Ātman can never be made an object, then Brahman, because it is Ātman, can also never be made an object of thought. We have said, while considering the possibility on the part of the sense organs and the mind to give us a knowledge of Brahman, that the two defects are, firstly, that their capacity being limited (alpa) they cannot give a full picture of reality, and secondly, that they being concerned with colour, etc., cannot comprehend Brahman which has no colour, etc. But even if we grant for the sake of argument, that the sense organs and the mind have no such defects, yet we are unable to surpass the great defect just noticed. To know, in empirical knowledge, means to know a thing as an object of thought—this is the essential condition and characteristic of empirical knowledge. So, even if we ignore the other two defects, we cannot still make Ātman, and consequently Brahman, an object of thought. We thus see how the subject-object relation, that is always present in empirical knowledge, make it impossible for us to know Brahman, the ultimate reality. The Kenopaniṣad Bhāṣya says : “Because the ears, etc., get knowledge only because Brahman gets knowledge, so ears, etc., cannot know Brahman, because Brahman cannot know itself (as an object).....Though the mind can think, etc., about other things, yet because Brahman is the real knower, the mind cannot know Brahman (because Brahman cannot know itself as an object).”⁴⁰

³⁸ Kenopaniṣad Bhāṣya 9.1.

³⁹ Sūtra Bhāṣya, 1.1.1.

⁴⁰ Kenopaniṣad Bhāṣya, 1.3.

Let us explain : All knowledge belongs to Ātman, whether through the senses or the mind or through any of the other pramāṇas. So that, when the question of knowing Ātman through the sense organs, etc., comes, it means that Ātman, who is the real knower knows Ātman itself through the sense organs, etc., and it is, we have seen, impossible for Ātman to know itself as an object. So we can say that empirical knowledge which must come to sense organs, etc., involves the knowledge of Ātman by Ātman as an object, and is, therefore, impossible.

Empirical knowledge—or aparā vidyā, as Saṃkara calls it following the Upaniṣads—when duly examined makes us feel that our much vaunted knowledge, is after all, a kind of knowledge which cannot show us Brahman, the ultimate reality. “Within this lower knowledge,” says Dr. Urquhart, “we are helpless prisoners, and cannot by any means save our soul. We may pass from one experience to another but cannot shake ourselves free from the degradation of the ordinary.”⁴¹ If such be the unfortunate lot of men what hope is there to satisfy our longing to know the truth ? If such a question be put to Saṃkara he would unhesitatingly answer, “Yes, there is hope for us.”⁴² He does not, like Kant or Spencer, tell us of a Thing-in-itself or an Absolute whose mere existence we know, but which are always unknowable in any other sense. Carlyle compared Kant with one who can conjure up ghosts but cannot drive them, or one who leads another in the Serbonian Bog but cannot lead him out. The remarks are equally applicable to Spencer. Both of them show the defects of empirical knowledge in a thousand and one way and steep

⁴¹ Vedanta and Modern Thought, p. 113.

⁴² “Fear not, oh wise, that you are helpless. There is a way of crossing the ocean of saṃsāra, and this way—through which went the sages of old—I shall tell unto you.”

us into the sea of agony, from which no rescue is ever possible. We are sometimes tempted to ask Kant and Spencer : What good is there in making us wise when ignorance is a bliss ? Verily, there is no good in tormenting us with puzzles which we can never solve.

(III)

Parā vidyā, Anubhaba, Sāksatkāra, Pratyakṣya, as it is variously called, is a knowledge which alone can save us. In it there is none of the shortcomings of empirical knowledge. In that state of transcendental knowledge we are one with Brahman. The defects of empirical knowledge—all of them—point to this unity of Brahman and Ātman. As long as Brahman is considered as something outside us, whatever knowledge (if at all) we get must be partial ; whatever knowledge we get is knowledge of colour, taste, etc. ; whatever knowledge we get involve the subject-object relation. But if we consider the subject itself as Brahman then none of the three defects can cause trouble. Brahman is not outside, therefore, we are not to see it through the sense organs and the mind, and so, partialness and colouredness, etc., which are unfortunate but invariable attendants of the knowledge that comes through them, do not arise. Similarly, if Brahman is not outside us, the subject-object relation, the most troublesome defect of empirical knowledge does not hold good. To see a thing is to take it as external to the subject, with all troubles of empirical knowledge. The failure of empirical knowledge, thus, points to the kind of knowledge in which the object is not external to the subject or, to be accurate, in which there is neither subject nor object. The subject-object relation is purely empirical (laukiki).⁴³

⁴³ Sūtra Bhāṣya, 2.1.3.

It may be asked as to how such an intuition of Brahman is possible without the subject-object relation. We are said to have, in intuition a knowledge of Brahman, suggesting thereby Brahman is known by us as an object. In his attempt to gain a knowledge of the self Samkara violates his own rule that the subject must never be made an object. The objection is evidently based on the assumption that in the intuition of Ātman, Ātman intuits itself as an object even as we see thing. Had it been the case with Samkara, certainly there would have been a strange contradiction. In reply to this we may quote Deussen, "But does not the division of subject and object exists here also, between him who sinks and in which he sinks himself? Our authors (the Vedāntins) answer this question with a negative, but as the basis of their view they only bring forward similes and passages of scriptures. They begin by reminding us that this division only exists in virtue of limitation (upādhi) and that this rests on ignorance, after the dissipation of which the individual soul is identical with the highest soul."⁴⁴ The intuition of Brahman is no intuition of an external reality. But Deussen further says, "But an explanation of this unification of subject and object (as it actually takes place in aesthetic contemplation and religious devotion) cannot be obtained from their (*i.e.*, of the similes) discussion."⁴⁵ When he tells us that with the dissipation of ignorance "the individual soul is identical with the highest soul," he seems to interpret Samkara as it should be.⁴⁶ If this be the relation between jīva and Brahman and if with the disappearance of

⁴⁴ Deussen continues :—"They compare this identity with the serpent and its coil, the sun and its light, they insist that the liberation, which consists in thus becoming one, would be impossible if we held the separation to be in the strictest sense real, and conclude from the scripture that with the annihilation of plurality, only the knower in us, and therefore Ātman, remains as the unit;"—System of the Vedānta, p. 214.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 214.

⁴⁶ Mundakopaniṣad Bhāṣya, 3.27,

upādhis, as Deussen himself points out, jīva is identical with Brahman even as ghaṭakāśa is identical with mahākāśa, whence does the question of the unification of the subject and the object comes at all? And it is rather misleading to compare the intuition of Brahman with aesthetic appreciation and religious contemplation as is generally done. We may say that in aesthetic appreciation or religious devotion the subject-object relation is in the minimum possible grade, but still it is there. They may be the highest form of empirical knowledge but still on principle they are as much different from transcendental knowledge of Śaṅkara as any other form of empirical knowledge. When Deussen speaks of unification of subject and object it seems that the two different entities are somehow united, but in fact with the removal of upādhis there is neither the subject nor the object. Śaṅkara's intention is not to say that the subject—(the individual or jīva) and the object(Brahman)are now separate—for the term unification suggests previous separation—but when the subject gets intuition of Brahman they are united any way. Had this been the intention of Śaṅkara, he might be asked to explain how such a unification is possible, but it is no wonder that Śaṅkara nowhere gives us an explanation of this unification, for he holds no such unification at all. The similes of Śaṅkara are not meant for explaining such unification but only to show that they are one, and we are to note the gulf of difference between *one* and *unified*. The subject and the object are not unified in transcendental knowledge but they are already one.

There are of course statements in Śaṅkara which seem to show that Ātman gets a knowledge of Brahman as an object—“Brahman expresses himself to one when his avidyā is destroyed as light expresses ghaṭa, etc.”⁴⁷ There are several such statements. But this is only a figurative way of speaking.

Accepting the division of *jīva* and Brahman in the *avidyā* state when we speak of identity in *vidyā* state we may put it as if Brahman is seen by *jīva*. Similarly the similes of rivers losing themselves in the sea⁴⁸ seems to show that two different things merge, but this is also a figurative way of speaking, and here also Śāmkara speaks of the union only with reference to the distinction of *jīva* and Brahman as found in *avidyā* state. The simile of *ghaṭākāśa* and *mahākāśa* in which he says that when *upādhis* are destroyed *ghaṭākāśa* is found to be one with *mahākāśa*,⁴⁹ seems to be the best simile he has given. Though previous to the destruction of *ghaṭa* they might be taken as true and after the destruction of *ghaṭa* one may speak as if *ghaṭākāśa* is united with *mahākāśa*, yet in fact such union is only in word, for the two *ākāśas* are already one. The difficulty of expressing transcendental facts in empirical terms is great, and language fails to bring out what we like to express. Deussen rightly observes, “All metaphysics has to battle with the great difficulty unique in the whole province of science that it must think in conception and express in words what is properly contrary to their nature, since all words and conception at last spring from that very base of empiric reality which metaphysics undertakes to transcend...,” and he continues “so far then, as metaphysics accepts itself to the form of empirical knowledge in order thereby to express its own content, it necessarily assumes an allegorical, more or less mythical character.”⁵⁰ And it is therefore, not a particular fault of Śāmkara and other Indian philosophers that they express philosophical truths with the help of similes at times. The only way to understand the true import of the author in such cases is to appreciate, with sympathy and insight, what the author means to say and not to accept what his words

⁴⁸ *Ibid.* 3. 2. 8.

⁴⁹ *Ibid.* 3. 2. 7.

⁵⁰ *System of the Vedānta*, p. 97.

apparently express, to look to the content rather than to the grammar.

Let us discuss some further objections that may be raised against the transcendental knowledge of Sankara. The intuition, it may be said, is so much different from empirical knowledge that it cannot be considered to be the completion and sublimation of the empirical knowledge. Scientific knowledge is not separated from ordinary knowledge, but it is completion and sublimation of ordinary knowledge. Similarly transcendental knowledge or intuition should not be totally separated from empirical knowledge, but like scientific knowledge, it should complete and sublimate empirical knowledge. If this is not done, this leads to dangerous consequences inasmuch as there will be a tendency to cut the Gordian knot by denying the validity of certain inexplicable facts of the world without making any attempt to explain them. The true business of philosophy is not to leave a single fact unexplained, and the philosophy that explains away things fails in its mission. The multiplicity of the world requires as much explanation as unity, and to say that they are like things of dream for in transcendental knowledge they do not exist, is not to explain them. There is also the danger of falling into a vague and colourless perception while jiva gets a knowledge of the unity of himself with Brahman. Intuition promises to give us a knowledge of the unity of jiva and Brahman, and who knows this knowledge of the unity of jiva and Brahman—which is so unlike our empirical knowledge—is not a vague and contentless knowledge, which is really no knowledge at all.

All the above objections, *viz.*, extreme separation of empirical and transcendental knowledge, failure to explain facts of the world, and vagueness and contentlessness,—all of them are based on the assumption that the transcendental knowledge is a kind of knowledge in which we know

something as object. Let us take them one by one. Scientific knowledge can afford to be a completion and sublimation of ordinary knowledge only because both of them are of the same kind, *i.e.*, in both of them something is known as object and we might have expected transcendental knowledge to possess this mark of scientific knowledge if it would have claimed to know things as objects as scientific knowledge does. Similarly the question of explaining things may arise only if we say that they are known, for unless we know them at all what should we explain. And again, knowledge can be charged as vague or contentless if we expect them to know something as object. But transcendental knowledge or intuition is, in fact, not a knowledge in which we know things. It is not a kind of knowledge at all, but *being*. In that stage we do not know Brahman but become Brahman, so that the objections raised cannot be raised at all. These objections, whatever may be their value in the case of knowing Brahman as an object, has no value here because Śamkara does not hold that we know Brahman as an object. Even the word *becoming* is really objectionable from Śamkara's stand-point, for this suggests that we were not Brahman but have become Brahman, while Śamkara is definite, as we have seen, that Ātman is Brahman. The Muṇḍaka Bhāṣya says :—“ Well what is the guarantee that he who knows Brahman becomes Brahman—He may attain other things and not Brahmanhood ? No, all the impediments to becoming Brahman having been destroyed by vidyā, the only bar to mokṣa is avidyā, for the mokṣa of every man is eternal and is his own nature. So when he knows Brahman as his own self in intuition, he cannot attain things other than Brahman..... So he who knows Brahman becomes Brahman.”⁵¹ The

⁵¹ Muṇḍakopaniṣad Bhāṣya, 3.2.9.

use of the word *jñāna* in this connection is responsible for this great trouble. Whenever we are said to know, we assume that we know an object; and in that sense we certainly do not know Brahman.

ବ୍ରନ୍ଦାତତ୍ତ୍ଵ

ବିଷୟ ଓ ବିଷୟ—ଏହି ଦୁଇଏର ବିଶ୍ଲେଷଣ ଦ୍ୱାରା, ଉପନିଷଦେର ଶ୍ୟାମ, ଗୀତାତେଷ୍ଠ ଜଗତେର ମୂଳେ ଯେ ସନ୍ତା ରହିଯାଛେ, ତାହାର ରହଣ୍ଡ ଉଦୟାଟନେର ଚେଷ୍ଟା କରା ହିଁଯାଛେ । ସ୍ତରୀୟ ଅଧ୍ୟାଯେ, ଗ୍ରସ୍ତକାରେର ଚିନ୍ତର ଦାର୍ଶନିକ-ପ୍ରବନ୍ଦତା ପରିଚ୍ଛୁଟ ହିଁଯା ପଡ଼ିଯାଛେ । ଏହି ଅଧ୍ୟାଯେ ତିନି, ଯେ ମୌଲିକ ତଥେର ଉପରେ ଶ୍ୟାମ ମତ ପ୍ରତିଷ୍ଠା କରିବେନ, ସେଇ ତଥେର ନିର୍ଦ୍ଦେଶ କରିଯାଛେ ।—“ନାସତୋ ବିଷ୍ଟତେ ଭାବୋ, ନାଭାବୋ ବିଷ୍ଟତେ ସତଃ ।” “ଅସଂ ହିତେ ସମସ୍ତର ଉତ୍ସପନ୍ତି ହୟ ନା ; ସମସ୍ତରଙ୍ଗେ କଦମ୍ବ ଅଭାବ ହୟ ନା ।” ଅକ୍ଷର ଓ କ୍ଷର, ଅବିନିଶ୍ଚର ଓ ନିଶ୍ଚର, ବନ୍ଧୁମନ୍ତା ଓ ଛାଯା—ଇହାଦେର ଯେ ପରମ୍ପର ପାର୍ଥକ୍ୟ, ସେଇ ପାର୍ଥକ୍ୟେର ଉପରେ ଲକ୍ଷ୍ୟ ରାଖିଯାଇ, ବିଷୟେର ବିଶ୍ଲେଷଣ ଆରଣ୍ୟ କରା ହିଁଯାଛେ । “ଏ ଜଗତେ ବିନାଶୀ କ୍ଷର ଏବଂ ଅବିନାଶୀ ଅକ୍ଷର—ଏହି ଦୁଇଟି ପଦାର୍ଥ ଆଛେ । ଯାହା ଅପରିଣାମୀ, ତାହାଇ ଅକ୍ଷର ।” ଏହି ଯେ ଏ ସ୍ଥଳେ “ଅପରିଣାମୀ”ର କଥା ବଲା ହିଁଯାଛେ, ତାହା ଯେ ସର୍ବାତୀତ ମୂଳମନ୍ତାକେ ନିର୍ଦ୍ଦେଶ କରିତେଛେ, ତାହା ବଲିତେ ପାରା ଯାଯା ନା । କେନ ନା, ଇହାର ପରବର୍ତ୍ତୀ ଶ୍ଳୋକେ ଆମରା ଏହି କଥାର ଉଲ୍ଲେଖ ଦେଖିତେ ପାଇ—“ସିନି ତ୍ରିଲୋକେ ପ୍ରବିଷ୍ଟ ହିଁଯା ଉହାକେ ଧାରଣ କରିଯା ଆଛେ, ସେଇ ଅବ୍ୟାୟ, ଈଶ୍ୱରକେ ପରମାଜ୍ଞା ବଲା ଯାଯ, —ଇନି କ୍ଷର ଓ ଅକ୍ଷର ଉତ୍ୟ ହିତେଷ ଉତ୍ୟକ୍ଷଟ ତତ୍ତ୍ଵ ।” ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳ ବିକାରେର ଅନ୍ତରାଳେ ଏକ ନିତ୍ୟ କାରଣ-ମନ୍ତା, ସର୍ବପ୍ରକାର ବିକାରେର ମୂଳେ ଏକ ଅବିକାରୀ କାରଣ ବା ପ୍ରକୃତିକେ, ଗ୍ରସ୍ତକାର ପ୍ରଥମେହି ଭିନ୍ନ କରିଯା ଦେଖାଇଯାଛେ । ଏହି ଜଗତେର ବନ୍ଧୁର ମଧ୍ୟେ ଏହି ଆମରା ଦୁଇ ଭାବ ଲକ୍ଷ୍ୟ କରି,—ଏକ ବିନାଶୀ ଭାବ, ଅପର ଅବିନାଶୀ ନିତ୍ୟଭାବ । ବିକାରଗୁଲିର ତୁଳନାୟ, ପ୍ରକୃତିକେ ଅବଶ୍ୟଇ ନିତ୍ୟ ଅପରିଣାମୀ ବଲା ଯାଇତେ ପାରେ ; କିନ୍ତୁ ଏହି ପ୍ରକୃତି ପାରମାର୍ଥିକ ସନ୍ତା ନହେ, କେନ ନା, ଏହି ପ୍ରକୃତି ପରମେଶ୍ୱରର ବଶୀଭୂତ ତତ୍ତ୍ଵ । ଅକ୍ଷର ପୁରୁଷୀ ପରମା ଗତି, ପରମ ପଦ, ପ୍ରକୃତ ନିତ୍ୟ । ରାମମୁଜ ଏହି କ୍ଷରକେ ପ୍ରକୃତିର ଅର୍ଥେ ଏବଂ ଅକ୍ଷରକେ ଜୀବେର

অর্থে গ্রহণ করিয়াছেন, এবং তিনি এই উভয় অপেক্ষাও উৎকৃষ্ট উপর-তত্ত্বকে পুরুষোত্তম বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন। জগতের সান্ত বস্তু হইতে পৃথক্ করিয়া লইয়া একেবারে সর্বসম্ভব-বর্জিত—Abstract রূপে গ্রহণ না করিয়া, জগতের সঙ্গে সম্পর্ক রাখিয়া সংগৃ—Concrete রূপে, পুরুষোত্তম শব্দটীর অবশ্যই ব্যাখ্যা করা যাইতে পারে। এই সান্ত জগতের মূল অধিষ্ঠান ব্রহ্মবস্তুকে কি প্রকারে নিঃসম্পর্কিত Abstraction রূপে গ্রহণ করা যায়?—ইহাই একটী বিশেষ সমস্যা। গীতায়, এই বিনিশ্চর সান্ত বস্তু হইতে অবিনশ্চর অনন্ত বস্তুকে অবশ্য স্বতন্ত্র করিয়া দেখান হইয়াছে। যাহা কিছু সীমাবিশিষ্ট, নথর বস্তু,—তাহাকে সম্বন্ধ বলা যায় না। বিকারমাত্রই পরম্পর-বিরোধি-ধর্ম্মাক্রান্ত। যাহা বিকৃত হয়, পরিণাম প্রাপ্ত হয়, তাহাকে ‘সৎ’ বলা যায় না। যাহা নিত্য সৎ, তাহা কিরূপে পরিণতিকে—অবস্থান্তরকে—প্রাপ্ত হইবে? সৎ কি কখনও অসৎ হয়? জগতের বস্তুমাত্রই যথন সতত পরিবর্তনশীল; বর্তমানে যাহা আছে, পর মুহূর্তে তাহা অপেক্ষা রূপান্তরকে গ্রহণ করিয়া থাকে; এখনকার অবস্থাকে ত্যাগ করিয়া অপর এক অবস্থায় যাইতেছে,—ইহাকে কেমন করিয়া নিত্য-সত্য বস্তু বলিয়া গ্রহণ করা যাইতে পারে? সর্বদা পরিবর্তন হওয়াই পৃথিবীর তাবৎ বস্তুর একটা বিশেষ ধর্ম্ম। আমাদের জ্ঞানই বলিয়া দেয় যে, এমন কিছু আছে, যাহার কোন পরিবর্তন হয় না, যাহা অবস্থান্তর প্রাপ্ত হয় না। কেন না, যাহা অসৎ তাহা হইতে কিছুই উৎপন্ন হইতে পারে না। অতএব সেই মৌলিক নিত্য-সম্বন্ধ কখনই পরিণামী ‘প্রকৃতি’ হইতে পারে না। এই নিত্যবস্তুকেই ব্রহ্ম বলা যায়। ইহা কৃটস্ত সন্তা; কিন্তু জগৎ প্রবাহকূপে সন্তাবিশিষ্ট। প্রতি বস্তুর অন্তরালে এই নিত্য বস্তুকে যিনি দেখিতে পান, সকল বস্তুর নাশ হইলেও ইহার নাশ হয় না,—এই তত্ত্ব যিনি বুঝিয়াছেন, তিনিই প্রকৃত তত্ত্বদর্শী। সান্ত বস্তুর তুলনায়, ইহা অনন্ত—এরূপে ইহাকে গ্রহণ না করিয়া; এক দিকে সান্ত, অপর দিকে অনন্ত,—এ ভাবে না দেখিয়া;—সর্ববাধার সকলের অধিষ্ঠানরূপে ব্রহ্মবস্তুকে গ্রহণ করা কর্তব্য। জগতের তাবৎ বস্তুর ইনি সন্তাপ্রদ ও জীবনদাতা—এই প্রকারেই গীতা এই মূলতত্ত্বকে বুঝিয়াছেন।

জৌবও আপন অবস্থায় সম্পৃষ্ট থাকে না। এক অবস্থা ছাড়িয়া, অপর অবস্থা গ্রহণের জন্য জোব নিয়ত সচেষ্ট। জৌব স্বয়ং সান্ত বলিয়া, উহার মধ্যে অনন্তের ধারণাও রহিয়াছে। ইহা পরিচ্ছিন্ন, সান্ত বলিয়াই ইহা আপন পরিচ্ছেদকে ছাঢ়াইয়া যাইতে চায়, আপন সৌমার বাহিরে যাইতে চায়। যাহা প্রকৃত আস্তা, তাহা অনন্ত, নির্বিকার। বিকারী সান্ত জৌবাজ্ঞার মূলে যাহা নির্বিকার অনন্ত; উহার মধ্যে যাহা বিষয়াতীত প্রকৃত বিষয়ী (অহং);—গীতা জৌবাজ্ঞার মধ্যে তাহারই অনুসন্ধান করিয়াছেন। ক্ষেত্রকে দিষ্য বলা যায়; সেই বিষয়কে যিনি জানেন, তাহাকে ক্ষেত্রত্ব বা বিষয়ী বলা যায়। যাহা জ্ঞেয় বিষয়, তাহা জ্ঞাতার ধর্ম বা স্বরূপ হইতে পারে না। মনুষ্যের অন্তরে জ্ঞাতার স্বরূপ নিয়ত অবশ্যিত রহিয়াছে, যাহা সকল পরিবর্তনের মধ্যে স্থির থাকে। ইহা চির-নিত্য, অপরিবর্তনীয় সত্ত। ইহা বিকারাতীত, কালাতীত, স্বপ্রতিষ্ঠিত সত্ত। দেহ, মন, প্রাণ, ইন্দ্রিয়াদি দ্বারা জৌব সংঘটিত; এই গুলির অন্তরালে যেটা স্থির-তত্ত্ব, গীতা তাহারই অনুসন্ধান করিয়াছেন। এই নথির, বিনাশী দেহকে আস্তা বলা যায় না। ইন্দ্রিয়বর্গও চঞ্চল, ক্ষণস্থায়ী, বিনাশী। মন ও বুদ্ধি নিয়ত পরিবর্তনশীল। ইহারা কেহই বিষয়ী নহে, ইহারা আস্তা আপন ক্রিয়া নির্বাহ করিয়া থাকে। ইহারা কেহই স্বতঃ-সিদ্ধ, স্বাধীন নহে। যিনি সকলের অন্তর্মত তত্ত্ব, যিনি সর্বপ্রকার জ্ঞানের মূল, তিনি, গীতার মতে, “ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধি হইতেও পর।” ইহাই সকলের বক্ষনসূত্র, সর্ববত্ত সমবশ্যিত, স্মৃতিপুরণ অন্তরালে অবস্থান করে। ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধ্যাদি কাহারই এই বক্ষনশক্তি নাই। এই বিষয়ীই সর্বপ্রকার বিষয়বর্গের, সকল জৌবের,—প্রতিষ্ঠা, আশ্রয়। বিষয়ী না থাকিলে, বিষয়ের অস্তিত্বও সঙ্গে সঙ্গে বিলুপ্ত হয়। কিন্তু বিষয় না থাকিলেও বিষয়ীর সন্তার বিলোপ হয় না। এই অবিনাশী তত্ত্বের বর্ণনায় গীতা শতমুখ। ইহা ক্ষেত্র বা দেহের অধীশ্বর—প্রভু। “ইহা জন্মরহিত, ইহার ধৰ্মস নাই। ইহার উৎপত্তি নাই বলিয়া, ইহার বিনাশও সন্তুষ্ট নহে। ইহা অজ, নিত্য, শাশ্঵ত, পুরাতন। দেহের বিনাশে ইহার নাশ হয় না। ইহা অচেত্ত, অদাহ, ইহা অক্ষেত্র।

ইহা বায়ু দ্বারা শোষ্য নহে। ইহা সর্বগত, অচল, শ্বিষ ও
সন্মানন্তন তত্ত্ব।”

গীতায় পরমাঞ্জার যে বিবরণ আছে, তাহা কিছু দুর্বোধ। এই
পরমাঞ্জা দেহের মধ্যে থাকিয়াও কিছুই করেন না। ইনি অনাদি, নিষ্ঠুর্ণ;
ইনি দেহের কোন ক্রিয়ায় লিপ্ত হন না, দেহের ক্রিয়া ইঁহার মালিন্য
সম্পাদন করিতেও পারে না। ইনি সকল ক্রিয়ার সাক্ষিকৃপে অবস্থিত।
আজ্ঞা—অকর্ত্তা, নিষ্ক্রিয়। সংসারের সর্বপ্রকার বিকার, সংসার-নাট্যের
যাবতীয় অভিনয়,—বিষয়েরই অন্তর্ভুক্ত। বুদ্ধি, মন, ইন্দ্রিয়াদি—জড়ীয়
প্রকৃতিরই বিকাশ। আজ্ঞার সাক্ষিত্বে বা সাম্ভিধ্যে প্রকৃতি ক্রিয়াশীল হইয়া
এই ভাবে ক্রমোক্তি বিকাশে পরিণত হইয়াছে। এই বিষয়ী আজ্ঞা আমাদের
অন্তরে অবস্থিত; ইহা শাস্ত্র, সম, বৈষয়িক বিকারে জড়িত হয় না,—যদিও
ইহা জড়-জগতের প্রভবস্থান, আশ্রয় ও উহার সাক্ষী। সামান্য ও বিশেষ,
জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়—এই দুই অংশ লইয়া জীবমাত্রই গঠিত। জ্ঞাতা পরমাঞ্জা,
বিষয় দ্বারা সমাচ্ছন্ন হইয়াই উপাধি-যোগে জীবকৃপে দেখা দিয়াছে।
জগতে আমরা বিষয় ও বিষয়ীর পরম্পর সংযোগ সর্বত্র দেখিতে পাই।
তন্মধ্যে বিষয়ের কোন নির্বিকার, সর্বাতীত সন্তা নাই। বিষয় অপেক্ষা
বিষয়ী সর্বাংশে শ্রেষ্ঠতর এবং ইহা বিষয়বর্গের আশ্রয়। যিনি এই
বিবিধভাবে বিভক্ত বস্তুগুলিকে এক অবিভক্ত পরমতত্ত্বে অনুপ্রবিষ্ট ও
প্রোথিত দেখিতে পান, তিনিই প্রকৃত তত্ত্বদর্শী; তিনিই পরমাঞ্জার সঙ্গে
এক হইয়া যাইতে পারেন। যখন বিষয়চৰ্ছন্তা চলিয়া যায়, তখন সকলের
মধ্যে সেই এক বিষয়ীর সন্তা পরিস্ফুট হইয়া পড়ে। মৃতের নিমিত্ত শোক
কর্তৃব্য নহে—শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনকে এই তত্ত্বের সনিবর্বন্ধ নির্দেশ করাতে,
মৃতুই যে আজ্ঞার পরিশেষ নহে, তাহাই বলিয়া দিয়াছেন। নাম ও রূপের
পরিবর্তন বা অবস্থান্তর হয়, কিন্তু তন্মূলস্থ সন্তার কোন রূপান্তর হয় না।
জীবের জীবত্ব তত দিন, যত দিন না মৃত্যুলাভ হয়; মৃত্যুতে জীবত্বের নাশ
হয়। এই দেহের পুনঃ পুনঃ নাশ হয়, কিন্তু তন্মুখ্যস্থ দেহী আপন স্বরূপের
একত্ব রক্ষা করিয়া নৃতন নৃতন দেহ গ্রহণ করিয়া থাকে। মামুষ এই
বিশ্বাসের বলেই, আজ্ঞানালাভার্থ ক্রিয়া করিয়া থাকে। আমাদের মধ্যে

যে অনন্ত পরমাত্মা আজ অস্ফুটকর্পে বর্তমান তাহার ক্রম-বিকাশ করিতে পারিলেই, আমাদের আত্মার অবিনশ্বরতা সিদ্ধ হইবে। এইরপে আত্ম-প্রতিষ্ঠা করিতে পারিলে, উপনিষদে যে ব্রহ্মসাক্ষাত্কারের কথা আছে—এইরপে তাহার প্রতিষ্ঠা হইলে, আমাদের আত্মা বা বিষয়ী দেহের বিকাশে বিকৃত হন না; দেহ ভস্ত্রে পরিণত হইলেও, আত্মা অবিকৃত থাকেন;—এই তত্ত্বের নির্দেশ করিয়াই ত শ্রীকৃষ্ণ অর্জুনের চিন্ত-শৈর্ষ্য আনিতে পারিয়াছিলেন।—

“জন্ম-মৃত্যু নাহি তার দেহের মতন।

বার বার নাহি করে জন্ম গ্রহণ॥

পরিগাম-শৃঙ্খ আত্মা, নাহি বৃক্ষ ক্ষয়।

শরীর হইলে নষ্ট, বিনষ্ট না হয়॥”

উপনিষদের তাৎপর্যেই গীতায়, আত্মা ও পরমাত্মার একত্ব স্থাপিত করা হইয়াছে। এই নিয়ত চঞ্চল ইন্দ্রিয় ও দেহের অন্তরালে আত্মা অবস্থিত; নিয়ত পরিবর্তনশীল নামকরণের অন্তরালে ব্রহ্ম অবস্থিত। দুই এরই স্বরূপ-গত এক্য আছে বলিয়া, উভয়েই এক; উভয়ের মধ্যে কোন ভেদ নাই। আত্মার সত্যত্ব ও নিত্যত্ব সকলেরই আনন্দের অনুভবের বস্তু। নির্বিকার আত্মার স্বরূপকে কোন বিকারী বাহু বস্তুর সাহায্যে বুঝান যায় না। জগতে সুপ্রাণলী-বক্ষ নিয়ম ও রচনা দেখা যাইত না, সর্ববত্ত্ব আমরা বিশৃঙ্খলা ও নিয়মহীনতাই দেখিতে পাইতাম,—যদি জগতের মূলে এক অবিনাশী সত্ত্ব না থাকিত। কিন্তু একটা বিষয়ে সতর্কতা অবলম্বন করা আবশ্যিক। অনন্তের বাহিরে সান্ত্ব, সান্ত্বে ও অনন্তে পরম্পর বিরোধ ও ভেদ, উভয়ে পরম্পর ব্যভিচারী—একপ মনে করিলে চলিবে না। এ প্রকার অনন্ত প্রকৃত অনন্ত হইতে পারে না। অনন্ত সম্বন্ধে একপ ধারণা মিথ্যা। অবশ্য প্রথমেই, নিয়ত-চঞ্চল সান্ত্ব বিকারবর্গ ও চির-স্থির নিত্য অনন্ত বস্তু—এই উভয়ের ভেদ আমাদের চক্ষে পড়ে, সন্দেহ নাই। কিন্তু ইহাই প্রকৃত তত্ত্ব নহে। এইরপ ধারণায়, যাহা অনন্ত, তাহা সান্ত্ব দ্বারা সীমাবদ্ধ হইয়া উঠে; অনন্ত সান্ত্ব হইয়া পড়ে। অনন্তের অন্তে যে সান্ত্বটা উপস্থিত আছে, তদ্বারা অনন্তের পরিচেদ হইয়া পড়ে। যাহা অনন্ত তাহা

পরিচ্ছব্দ সাক্ষে পরিগত হয়। সাক্ষের সঙ্গে সহস্রে আসিয়া, অনন্তের উন্নত হইয়াছে—ইহা মনে করা ভুল। অনন্ত ও সাক্ষ, পরম্পর-সাপেক্ষ বস্তু নহে। অনন্তকে প্রকৃতপক্ষে সাক্ষের যাহা সারাংসার সত্য, তাহা বলিয়া নির্দেশ করাই সঙ্গত। অনন্ত ও সাক্ষকে পরম্পর পাশাপাশি-ক্রপে ভাবা সঙ্গত নহে; এক অপরের বাহিতে নহে। সাক্ষেরই অন্তর্ভূত সত্তা-ক্রপে অনন্তকে না মনে করিলে, জগতে আমরা কেবলই অন্তর্ভূত সত্তা-ক্রপে ধারা দেখিতে পাইতাম, কোথাও ইহার শেষ বুঝিতে পারা যাইত না। জগতের এই অনন্তাভিমুখে গতিই প্রমাণ করে যে, ইহার অন্তরে অনন্তের সত্তা রহিয়াছে। সাক্ষ বস্তু ইহাই প্রকাশ করে যে, অনন্তই সাক্ষ জগৎক্রপে দেখা দিয়াছে। সাক্ষ হইতে অনন্তকে ভিন্ন করিয়া বিবেচনা, ভাসা ভাসা বুদ্ধির ফল। গভীর ভাবে চিন্তা করিয়া দেখিলে বুঝা যাইবে যে, এক অনন্তেরই সত্তা আছে, এবং এই অনন্তই আপনাকে সাক্ষ জগৎক্রপে পরিগত করিয়াছে। সন্তু ও নিষ্ঠুর এই দুই শব্দও প্রয়োগ করা সঙ্গত নহে; কেন না, ইহাতেও সন্তুষ্টী যেন নিষ্ঠুর হইতে ‘অন্য’ একটা বস্তু এই প্রকারই মনে হয়। যাহা পরম-তত্ত্ব তাহাকে বুঝাইতে গিয়া, আমাদের বুদ্ধি এই প্রকারেই পরাঞ্জুখ হয়। ইহা সৎও নহে, অসৎও নহে; ইহা সাকারও নহে, নিরাকারও নহে;—এই প্রকারেই পরম-তত্ত্বের বর্ণনা গীতায় করা হইয়াছে। গীতায় উপনিষদের কথারই পুনরুক্তি করিয়া বলা হইয়াছে যে, এই জগতের অন্তরালে এক নির্বিকার, স্বতঃ-সিদ্ধ বস্তু অবস্থান করিতেছে; উহা জগতের শ্যায় দেশ, কাল ও কার্য-কারণের অধীন নহে।

গীতা দার্শনিক মত সহস্রে অবৈতবাদই ঘোষণা করিয়াছেন। “বেদান্ত যে তত্ত্বের কথা বলিয়া থাকেন এবং যত্ন-গণ যে তত্ত্বে প্রবেশ করিয়া থাকেন,” সেই পরমত্বক নির্বিকার ও স্বতঃ-সিদ্ধ বস্তু। সংসারস্থ জীবের ইহাই পরম-গতি এবং এ লাভ অপেক্ষা অপর কোন লাভের বিষয় নাই। ইহা স্বয়ং নিষ্ক্রিয়, মূলতত্ত্ব, নিত্য ও পরম-শ্রেষ্ঠ বস্তু। জগতে যাহা কিছু উৎপন্ন হইয়া থাকে, যাহা কিছু সক্রিয়, তৎসমস্তের এই নিত্য, নির্বিকার বস্তুই মূল। ইহার তাঁহার সন্তানেই সন্তাবিশিষ্ট, ইঁহাকে ছাড়িয়া কেহই থাকিতে পারে না; কিন্তু ইনি স্বয়ং কর্তৃত-বিহীন, কাহাকেও

উৎপন্ন করেন না, কাহারও স্থষ্টি করেন না। অবশ্যই, আপাতদৃষ্টিতে ব্রহ্ম ও জগৎ—উভয়ে পরম্পর বিরোধী বলিয়াই প্রতীত হয়। যদিও আমরা সংসারের সত্যতা নিরাকৃত করি না কেন, উহাকে মিথ্যা মায়া বলিয়া খাপন করি না কেন; কিন্তু তবু যে বস্তুর ইহা ছায়া-স্বরূপ, সে বস্তুকে নিরাকৃত করা যায় না। সংসার যে অসত্য তাহা, ইহার এক অবস্থা হইতে অবস্থান্তর প্রাপ্তি দ্বারাই প্রমাণিত হয়। কিন্তু পরব্রহ্মাভিমুখী গতিই ইহার পরম-প্রয়োজন;—সেই প্রয়োজন-সাধনই সংসারের লক্ষ্য; কিন্তু ব্রহ্মবস্তুর পক্ষে অপর কোন লক্ষ্য নাই। যেহেতু এই জগৎ-সংসার ব্রহ্মেই প্রতিষ্ঠিত; এই জন্য কখন কখন আমরা, ব্রহ্মকে বিকারবিহীন ও বিকারী উভয় বলিয়াই বিদ্রোশ করিয়া থাকি। এই সংসারের অনন্ত বৈচিত্র্য এবং ইহাদের মধ্যে যে বিরোধ ও দ্঵ন্দ্ব পরিদৃষ্ট হয়, ইহা কিসের জন্য? যে ভূমিকে প্রাপ্ত হইলে সকল বিরোধের অবসান হয়, যে কালাতীত চিৎ-সন্তায় কাল-গত অবস্থান্তর ও পরিবর্তন বিলৌল হইয়া যায়, চিন্তকে সেই পরম-শান্ত ব্রহ্মতত্ত্বে লইয়া যাইবার জন্যই ত সংসারে যত কিছু বিরোধ ও বৈচিত্র্যের ভেদ। বস্তু-গত বিরোধ ও আপেক্ষিক সম্বন্ধ—তাহারই সন্তার উপরে প্রতিষ্ঠিত; তিনি এ সকলের আধার ও মিলন-ভূমি; স্মৃতরাং তাহার সহিত এ সকলের প্রকৃত কোন বিরোধ নাই। তাহাকে ছাড়িয়া এ জগৎ থাকিতে পারে না, এ বিষয়ে আমাদের নিশ্চিত বোধ আছে; কিন্তু কেমন করিয়া এই বিকারী জগৎ, এক নির্বিকার সন্তায় প্রতিষ্ঠিত থাকিতে পারে; উভয়ের মধ্যে সম্বন্ধ কিরূপ;—তাহা আমরা জানিতে পারি না; উহা আমাদের অজ্ঞেয়। নীরব, শান্ত, বিনিন্দ্র একটী পুরুষ গভীর নিদ্রামগ্ন; তাহারই সম্মুখে সতত চঞ্চল, সমুদ্রের তরঙ্গ-ভূজ গর্জন করিয়া চলিয়া যাইতেছে। এই উভয়ে কিরূপে সম্বন্ধ আসিল, তাহা আমাদের বোধাতীত। আমরা ‘মায়া’ বলিয়া, আমাদের এই অভ্যন্তাকে ঢাকিয়া রাখিতে চেষ্টা করি মাত্র। উভয়ে প্রকৃত পক্ষে অভিমু; কিন্তু তবুও উভয়ের ভেদ আমরা লক্ষ্য করিয়া থাকি,—ইহা মায়ারই কার্য। যিনি সর্ববাতীত সন্তা, তাহা বিকার দ্বারা অস্পৃষ্ট থাকে; তবুও এই বিকার-গুলি সেই সন্তা দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত। ইহার উপরে আমাদের যাইবার সাধ্য

নাই ; আমাদের জ্ঞান এইখানেই বিরতি লাভ করে। “কে দেখিয়াছে ? কে জানে এ জগৎ কিরূপে উৎপন্ন হইল, কেন এই বিচিত্র স্থষ্টি কোথা হইতে আসিল ?”

জীব সম্বন্ধেও এই কথা । বিষয়ীর সহিত কিরূপে বিষয়ের সম্বন্ধ হইল ? এক দিকে অবিনগ্ন, সর্বসাক্ষী জীব-চৈতন্য ; অপর দিকে অস্থির বিজ্ঞান-প্রবাহ ;—কে বলিবে, এ উভয়ে সম্বন্ধ কিরূপ ? শঙ্করাচার্য ‘অধ্যাসবাদের’ আশ্রায়ে ইহার ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বিষয়ী ও বিষয়ের মধ্যে সংযোগ-সম্বন্ধ হইতে পারে না ; কেন না, বিষয়ী ত নিরবয়ব । নিরবয়বের সহিত সাবয়বের সংস্পর্শ বা সংযোগ কিরূপে সম্ভবে ? উভয়ের মধ্যে সমবায়-সম্বন্ধই বা কি প্রকারে হইবে ? কেন না, এক ত অপরের কার্য বা কারণ নহে । শঙ্কর বলিয়াছেন—“এক অপরের উপরে ‘অধ্যন্ত’ । এক বস্তুকে অপর বস্তু বলিয়া বোধ করার নামই ‘অধ্যাস’। আমরা আন্ত বৃক্ষ বশতঃ, এক বস্তুর ধর্মকে অপর বস্তুর ধর্ম বলিয়া মনে করিয়া লই । ইহা আমাদের বিবেকচৌতার ফল, বৃক্ষের ভূল । এক খণ্ড রজ্জুকে সর্প বলিয়া ভূল করা ; একখণ্ড শুক্রিকে রজত-খণ্ড বলিয়া মনে করা যেমন ; বিষয়ীকে বিষয়রূপে ভূল করাও অবিকল সেইরূপ । প্রকৃত জ্ঞান জন্মিলে এই ভূম-বৃক্ষ চলিয়া যায় ।” প্রচলনাপে এই অধ্যাসবাদ গীতায় থাকিলেও, ইহার স্পষ্ট নির্দেশ দেখা যায় না ।

উপনিষদসূত্র নিশ্চৰ্ণ অক্ষবাদকে, গীতায়, ঈশ্বর-বাদে পরিণত করিয়া, মানুষের সম্মুখে বিশ্বাস, প্রেম ও ভক্তির রাজ্য সংস্থাপন করা হইয়াছে । যতদিন আমরা এই সংসারে বন্ধ রহিয়াছি, যতদিন আমাদের পরম নিশ্চৰ্ণতত্ত্বের আভাস না জন্মিয়াছে ; ততদিন আমাদিগকে পুরুষোত্তম পরমেশ্বর-তত্ত্ব দ্বারাই উহার ব্যাখ্যা করিতে হইবে । মানুষের পক্ষে, পুরুষাভীত নিশ্চৰ্ণ তত্ত্বই একমাত্র তত্ত্ব হইতে পারে না । অক্ষতত্ত্বকে মানবের দৈনন্দিন জীবনের উপযোগী করিয়া তুলিবার উদ্দেশ্যে, জগতের অন্তরালে, জগতের নিয়মন কর্তৃরূপে পরমেশ্বরের সক্রিয় ভাবকে গীতায় স্থাপন করিতে হইয়াছে । এক দিকে কেবলমাত্র অনন্ত, অপর দিকে কেবল মাত্র সান্ত বস্তু,—এই উভয় ভাবের উপরে উঠিয়া,

গীতা আমাদিগকে এমন এক পরমেশ্বর-বাদের নির্দেশ করিয়াছেন,—
 যাহা মানব-চিত্তের সর্বব-প্রকার আগ্রহ মিটাইয়া দিতে সম্পূর্ণ সমর্থ।
 জগতের মূলে তিনি, তিনিই এই জগতের কারণ ;—তাহারই এক অবিভক্ত
 শক্তি জীবনকে সমাচ্ছন্ন করিয়া অবস্থিত রহিয়াছে। বিশ্বাতীত ও
 বিশ্বামুগ ধর্মের একত্র মিলন ও সামঞ্জস্য করিয়া দেওয়া হইয়াছে। *

গীতা, পার্থক্য বা ভেদকে স্বাতন্ত্র্যরূপে গ্রহণ করিয়া ভুল করেন নাই।
 এক, অপর হইতে ভিন্ন বলিয়াই যে, উহা একান্ত স্বতন্ত্র বস্তু হইবে, তাহা
 হইতে পারে না। গীতায় এ প্রকার ভ্রম পরিদৃষ্ট হয় না। ইহাতে সকল
 আপাত বিরোধের সমন্বয়ই দেখা যায়। মনুষ্যের বুদ্ধি—ভেদের স্ফটি
 করিয়াই ক্ষান্ত হয় না, ভেদের মধ্যে সমন্বয়ও দেখিতে পায়। নিষ্ঠুর্ণ
 তত্ত্বকে মানব-বুদ্ধির পরিবেষ্টনীর মধ্যে ফেলিতে গেলেই, যাহা নিরবচ্ছিন্ন
 “সৎ,” তাহা “অসৎ” হইয়া পড়িবেই। মনুষ্য-বুদ্ধি এইরূপে, সৎ ও
 অসতের একত্র মিলন করিয়া ফেলে। এই একীকরণ,—বুদ্ধির পক্ষে
 মিথ্যা বস্তু নহে। কি প্রকারে অঙ্গেয়, নিষ্ঠুর্ণ, নিষ্ক্রিয় সর্ববাতীত তত্ত্ব
 সক্রিয় জগৎ-কর্তা পুরুষোত্তমরূপে পরিণত হইতে পারেন, তাহার অবশ্য
 গীতায় স্পষ্ট কোন নির্দেশ করা হয় নাই। মানব-বুদ্ধির পক্ষে এ তত্ত্বের
 সমাধান সম্ভব নহে। বুদ্ধির অতীত ভূমিকায়—অক্ষসাক্ষাৎকারের ভূমিকায়
 —উঠিলেই কেবল ইহার সমাধান হইতে পারে। নিষ্ঠুর্ণের সঙ্গে পরি-
 বর্তন—মায়া বা রহস্যে পরিবৃত তত্ত্ব। আবার এই পরিবর্তিত গুণাত্মক
 জগৎ যে নিষ্ঠুর্ণের মত একান্ত সত্য নহে—ইহাও সেই মায়ারই ফল।

স্থায়ের (logic) চক্র দিয়া, অক্ষবস্তু ও জগতের পরম্পর সম্বন্ধকে
 দেখিতে গেলেই, আমরা তাহাকে শক্তিবিশিষ্ট বলিয়া না তাবিয়া পারি
 না। বিশ্ব-সম্বন্ধ-বর্জিত, নিষ্ঠুর্ণ নিষ্ক্রিয় সত্তা, স্থায়ের দৃষ্টিতে—সক্রিয়,
 সর্ববশক্তিমান, প্রকৃতির সঙ্গে সম্বন্ধবিশিষ্ট, সংগুণ পুরুষোত্তমরূপে পরিবর্তিত
 হইয়া উঠেন। “জলধি শয্যায় শয়ান নারায়ণের” চিত্র, বা “অহং-এর
 সম্মুখে ইদং-এর নিত্য অবস্থিতি”—ইহারই নির্দেশ করিয়া দেয়। এই

* অঃ ৮, ৯ ও ১৩।

‘ইদং’-কে প্রকৃতি নামে অভিহিত করা হইয়া থাকে। ইহা হইতেই জগৎ সৃষ্টি হইয়া থাকে; যে হেতু ইহা অঙ্গবস্তুকে আবৃত করিয়া রাখে, এই নিমিত্তই ইহাকে মোহের আধার বলা যায়। জগৎ, সেই পুরুষোন্তমের সঙ্গে দৃশ্যত্ব বঙ্গনে বঙ্গ রহিয়াছে। জগতের শুদ্ধ-বৃহৎ তাৎক্ষণ্যের সৎ ও অসৎ—এই দুইটীর সম্মিলনে রচিত হইয়াছে। এইরপেই যাহা ‘এক,’ তাহাই ‘অনেককে’ বিকাশিত করিয়া থাকে; এইরপেই নির্ণৰ্গের বক্ষে একটা অসৎ বা ‘নাস্তির’ স্ফুরণ হয়। এই প্রকারে, পুরুষোন্তমের বক্ষে, পুরাতনী ক্রিয়া-প্রযুক্তির উন্নত প্রতীক হয়; মূলীভূত একের উদরে, এক সন্তার গড়ে, ত্রিকালবর্ত্তি-জগৎ-সংসার আবিভূত হয়। শ্রীকৃষ্ণ, আপনারই মধ্যে, সমস্ত বিশ্ব-অঙ্গাণু প্রদর্শন করিয়াছিলেন। ইহাই বিশ্ব-রূপের তত্ত্ব। আপন প্রদীপ্ত প্রভায় আকাশ-পাতাল সমৃদ্ধভাসিত করিয়া, শ্রীকৃষ্ণের দেহচূটা আপন আনন্দে বিচ্ছুরিত হইয়া উঠিল,—তন্মধ্য হইতে সমগ্র বিশ্ব যেন প্রপাত-বৎ প্রদীপ্ত হইয়া পড়িতে লাগিল!—জগতের সৌমা-রেখা যেন বিদীর্ঘ হইয়া গেল! বিরোধ এবং প্রতিবন্ধিতাই উন্নতির মূল। এমন কি, পরমেশ্বরের মধ্যেও একটা অসতের বা মায়ার সন্তা অবস্থিত, অপিচ তিনি তাহাকে নিয়ন্ত্রিত করিয়া রহিয়াছেন। পরমেশ্বর হইতে তাঁহার স্বীয় প্রকৃতির বিকাশ হইয়াছে এবং তিনিই জীব-প্রকৃতির বিকাশ-ক্ষেত্র এবং তদ্বারা নিয়মিত হইয়াই জীবগণ, স্ব স্ব স্বভাবানুসারে ক্রিয়া করিয়া চলিয়াছে। এইরপে যেমন পরমেশ্বর তাঁহার অন্তর্নিহিত শক্তিবলে এই নশ্বর বিশ্বকে ধারণ করিয়া আছেন; তেমনি তাঁহার স্বরূপের অপর একটী দিক আছে, যে স্বরূপকে বিশ্বের কোন বিকারই স্পর্শ করিতে পারিতেছে না। তিনি যেমন বিশ্বের অতীত পরম-তত্ত্ব, আবার তিনিই বিশ্বানুগ রহিয়া এই বিশ্বের নিয়মন করিতেছেন। তিনি আদি-বিহীন, বিশ্বের আদি-কারণ; তিনি সকলের প্রেরক, তাঁহার কেহ প্রেরক নাই।

তাঁহার দুই প্রকৃতি—‘পরা’ এবং ‘অপরা’;—বিশ্বের জীব-চেতন্য ও জড়-বর্গ। তাঁহার অপরা প্রকৃতি হইতে বিশ্বের তাৎক্ষণ্য বিকার ও কার্যবর্গ সমূহপন্থ হইয়াছে; তাঁহার পরা প্রকৃতি হইতে চেতন জীবসকলের বিকাশ হইয়াছে। এই দুইটী লইয়াই এক চৈতন্য-তত্ত্ব। মাধ্ব-ভাষ্যে এই ভাবের

একটী শ্লোক উক্ত হইয়াছে—“পরমেশ্বরে, অজড় বা চেতন এবং জড় বা অচেতন এই দুই প্রকৃতি। পূর্বের প্রকৃতিটী, অব্যক্ত প্রকৃতি বলিবা কথিত এবং পরেরটী পূর্বিটীর আশ্রয় এবং শ্রী বা লক্ষ্মী নামে বিদিত। এই লক্ষ্মী, নারায়ণের পত্নী। এই দুই প্রকৃতি-যোগে, হরি বিশ্ব রচনা করিয়া থাকেন।” পুরুষ-সামৰিধ্যে, এক নির্বিশেষ একাকার জড়ীয় প্রকৃতি দ্বারা জগতের পরিণাম হয়,—সাংখ্যেক্ত এই স্থষ্টি-বাদ গীতা স্বীকার করিয়া লইয়াছেন। প্রকৃতির ক্রিয়া-প্রযুক্তি বা চেষ্টার জন্য চেতন পুরুষের সম্মিলন অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। অন্যথা, প্রকৃতির প্রথম বিক্ষেপের ব্যাখ্যা সম্ভব হয় না। অতএব, ইহা বলিলেই প্রকৃত কথা বলা হইবে যে,—পুরুষ ও প্রকৃতির সম্মিলন-বশতঃই সর্বপ্রকার ক্রিয়া দেখা দেয় ; কিন্তু বলিতে হইবে যে, বিষয়ীর রাজ্য চৈতন্যাংশের, এবং বিষয়ের রাজ্যে জড়ের সমধিক প্রাধান্ত পরিলক্ষিত হয়। কিন্তু, পরমাত্মার যেটী স্বরূপ তাহা এই উভয় দ্বারাই ঘটিত ; এই দুইটী লইয়াই তাঁহার স্বরূপ ; এবং এতুভয়ই, এই বিশ্বরচনার মূল উপাদান। এই নিমিস্তই পরমাত্মাকে, জগতের আশ্রয় ও সর্বব্যবস্থক প্রকাশ-স্বরূপ বলিয়া নির্দেশ করা হইয়া থাকে। গীতাকার এ তত্ত্ব স্পষ্ট করিয়া নির্দেশ করেন নাই যে—কি প্রকারে এক পরমাত্মা-স্বরূপ হইতে এক অবস্থায় জড়ের বিকাশ এবং অপর এক অবস্থায় জীব-চৈতন্যের বিকাশ হইতে পারিয়াছে এবং কিরূপেই বা এই দুইটী, একই মূল উৎস হইতে উৎপন্ন হইয়াও, পরম্পরার পরম্পরারের প্রতিস্থিতিপো ক্রিয়া করিয়া চলিয়া যাইতেছে !

জীবের মধ্যে ও জড়ের মধ্যে বাস করিয়াও, ব্রহ্মবস্তু গ্র উভয় অপেক্ষাও অধিক। অনন্ত দেশ ও কালের মধ্যগত এই অসীম জগৎ-ব্রহ্মাণ্ড তাঁহাতে অধিষ্ঠিত রহিয়াছে, কিন্তু তিনি এ ব্রহ্মাণ্ডে অবস্থিত নহেন। জগৎ নিয়ত অবস্থান্তর গ্রহণ করিয়া থাকে, কিন্তু ব্রহ্মের কোন অবস্থান্তর নাই ; তিনি সর্বব্যাপ্ত একরূপ ; এই নিয়ত নির্বিকার সন্তার উপরে থাকিয়াই জগতের নিয়ত রূপান্তর হইয়া চলিয়াছে। কোন বিকারই তাঁহাকে বিকৃত করিতে পারে না ; তিনি বিকার দ্বারা অস্পৃষ্ট। “বায়ু যেমন আকাশে অবস্থিত রহিয়াছে ; তজ্জপ জগতের তাৎক্ষণ্য বস্তু আমাতে অবস্থান করিতেছে।”

স্মষ্ট বস্তুর কোন ধর্ষ্যই তাঁহার মালিঙ্গ-সম্পাদন করিতে সমর্থ নহে। এ জগৎ, তাঁহারই স্বরূপের বিকাশ; কিন্তু কোন বিকাশই তাঁহার স্বতঃসিদ্ধ স্বাধীন সন্তার কোন ক্ষতি করিতে পারে না। জগতে প্রকাশিত গুণ-ক্রিয়াদিকে ছাড়িয়া দিয়া তাঁহার স্বরূপ কি প্রকার, তাহা আমরা বুঝিতে পারি না। যদি তাঁহার মধ্য হইতে জগতে প্রকাশিত গুণ বা ধর্ষণালিকে ছাটিয়া ফেল, তাহা হইলে, অঙ্গ আমাদের অঙ্গের হইয়া পড়েন। আবার, যদি আমরা জগতের মধ্যে আপনাকে একেবারে ছারাইয়া ফেলি, তাহা হইলে সেই পরম-সত্য বস্তুটা একেবারে এই জগতের নাম-রূপ দ্বারা প্রচল্ল হইয়া আপন সন্তাকে ছারাইয়া ফেলিবে। অঙ্গবস্তু জগতের সকল পরিবর্তনের মধ্যে অবিকৃত রহিয়াছেন এবং জগতের সঙ্গে সম্বন্ধে আসিয়াও তাঁহার সন্তা সর্ববিদ্যাই স্বাধীন ও স্বতঃসিদ্ধ রহিয়া যায়। এই কথাটা আমাদের ভুলিলে চলিবে না। সকল বিকারে তিনি অমুস্যুত রহিয়াও, বিকার দ্বারা অস্পৃষ্ট। সকল বস্তুর সহিত তাঁহার সম্বন্ধ বা সম্পর্ক রহিয়াছে; কোন বস্তুই তাঁহার সংস্পর্শের সম্বন্ধ তাগ করিয়া থাকিতে পারে না; কিন্তু তাই বলিয়া তাঁহার নিজের একটা স্বতন্ত্র, স্বাধীন সন্তা নাই, ইহা কখনও বলা যাইতে পারে না। তাঁহাকে যদি তাঁহার বিকাশের সহিত অভিন্ন বা এক বলিয়া ধরিয়া লওয়া হয়, তবে ত গীতোক্ত অঙ্গ ও জগতে কোনই ভেদ থাকে না;—অঙ্গ নিঃশেষভাবে জগৎ-রূপে পরিণত হইয়া পড়েন। কিন্তু গীতাকার ইহার বিরুদ্ধ মতই পোষণ করিতেন। “সমস্ত জগৎ পরমেশ্বরের একাংশ মাত্র; তাঁহার অতি ক্ষুদ্র একাংশ মাত্র, এই জগতের আকার ধারণ করিয়া রহিয়াছে।” গীতার দশম অধ্যায়ে শ্রীকৃষ্ণ নিজেই বলিয়াছেন যে, “তিনি তাঁহার অনন্ত ঐশ্বর্যের কেবল সামান্য অংশ মাত্র প্রকাশ করিয়াছেন, তাঁহার দিব্য ঐশ্বর্যের কোন ইয়ন্তা বা অন্ত নাই।” গীতার যিনি ‘পুরুষোত্তম,’ তাঁহাতে অঙ্গের নিষ্ঠণ সর্বাতীত ভাব এবং পরমেশ্বরের সক্রিয় সংগুণ ভাব, উভয়ই রহিয়াছে।

জগতে বিকাশিত বিষয়ী জীব-চৈতন্য ও জড় বিষয়ের—সংস্পর্শবর্জিত, সর্বাতীত নির্বিকার ভৱ অপেক্ষাও, গীতোক্ত ‘পুরুষোত্তম’-ত্বটা, ধর্মের চক্ষে, অনেক উচ্চ স্থান অধিকার করিয়া আছে। এই পুরুষোত্তম, সকলের নিয়ন্তা, প্রভু; মশুষ্যের বিপদে, দুঃখে সদা ত্রাণকর্তা; দৌনের ‘দয়াল বঙ্গ’। তিনি

পাপীর দণ্ডনাতা; কিন্তু তাই বলিয়া তাঁহাকে নিষ্ঠুর বলা যায় না; তিনি শ্রায়-পর, দয়ায় পূর্ণ। পুরুষোত্তম বা পরমেশ্বর-তত্ত্ব যে মানুষের দুর্বিলতা-জনিত আত্ম-প্রবক্ষনা তাহা নহে; ধর্মজীবন লাভের নিমিত্ত যাহা সর্ববাতীত নিষ্টুর্ণ, তাঁহারই সংগৃহ, আদি-পুরুষত্বাব বলিয়া উহা গৃহীত হইয়াছে। মমুক্ষু-বুদ্ধির তীব্রালোকপাতে যাহা সর্ববগ্ন-বিরহিত সত্যরূপে প্রতিভাত হইয়া থাকে; আধ্যাত্মিক ‘অনুভব’ (Intuition) তাঁহাকেই একাধারে নিষ্টুর্ণ ও সংগৃহ স্টোররূপে প্রকাশিত করে। উপনিষদের মধ্যেই উভয়ের সামঞ্জস্যের বৌজ নিহিত রহিয়াছে। ঈশোপনিষদ, এক পরম-তত্ত্বকে সক্রিয় ও নিষ্ক্রিয় উভয় প্রকারে প্রদর্শন করিয়াছে। যাহারা একত্র তত্ত্ব লইয়া কাল কাটায় তাহারা অন্ততামসাবৃত অবিজ্ঞায় প্রবিষ্ট থাকে। গীতায় নির্বিকার পরমাত্মা ও জগতের বিকার-বর্গ—এই উভয়ের সমন্বয় করিতে চেষ্টা করা হইয়াছে। পরমাত্মত্ব শক্তিশূল হইয়াই, পুরুষোত্তমরূপ গ্রহণ করেন। শক্তি-রহিত নিষ্পন্দ্বভাবই—ত্রুট্যতত্ত্ব। এই বিষয়ে শঙ্করানন্দ তাঁহার গীতা-ব্যাখ্যায় একটী শ্লোক উক্ত করিয়াছেন—“বাসুদেবের দুই রূপ,—অব্যক্ত ও ব্যক্ত। পরম-ব্রহ্ম তাঁহার অব্যক্তরূপ; আর স্থাবর জঙ্গমাত্মক সমগ্র জগৎ তাঁহার ব্যক্ত রূপ।” ব্রহ্মের স্বরূপে যখন আমরা প্রকৃতিকে আরোপিত করিয়া তাঁহাতেই জোর দেই, উহাই তাঁহার ব্যক্তরূপ। জীবও ইঁহারই অংশ-বিশেষ। শ্রীকৃষ্ণও এই দিকে জোর দিয়াই বলিয়াছিলেন—“যাহা কিছু সুন্দর, যাহা কিছু সৎ, যাহা কিছু ঐশ্বর্য্যে সমুজ্জ্বল, তাঁহাকেই মনীয় তেজের অংশ বলিয়া বুঝিবে।” শ্রীকৃষ্ণ যখন বিশ্বরূপ দেখাইয়া, তাঁহাতেই ভক্তি করিতে বলিয়াছিলেন, যেখানেই তিনি ‘অহং’ (আমি) শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন,—সর্বত্ত্বই আমরা সেই পরম-তত্ত্বের ব্যক্তরূপের নির্দেশই বুঝিতে পারি। ঈশ্বরের এই অংশই স্বষ্টি-ক্রিয়ায় ব্যাপৃত থাকিয়া, আপনাকে কালের পরিবর্তন-প্রবাহের মধ্যে ও জগতের বিকারের মধ্যে প্রবিষ্ট করিয়া দেন। এই সকলের অঙ্গীত তাঁহার যে স্বরূপ, তাহা নির্বিকার ও নীরব ও শান্ত; এতদ্বাতীত অপর কোন রূপ নাই। এই দুই প্রকার রূপের মিলন-ভূমি—পুরুষোত্তম-তত্ত্ব। আমরা যদি কেবল এই সংগৃহ পুরুষ-তত্ত্বকেই একমাত্র দার্শনিক তত্ত্ব বলিয়া গ্রহণ করিতে যাই, তবে

আমরা অতিশয় গোলে পড়িব, সন্দেহ নাই। শ্রীকৃষ্ণ বলিয়াছেন—“যে জ্ঞান লাভ করিলে অমৃত-পদ লক্ষ হয়, সেই পরম-ভেজের তত্ত্বের জ্ঞানের কথা—যিনি সৎও নহেন, অসৎও নহেন; যাঁহার আদিও নাই, অন্তও নাই,—আমি তাহাই তোমাকে বলিতেছি।” গীতাকার পুনঃ পুনঃ বলিয়াছেন যে, এই ব্যক্তিক্রম, পরমাত্মার গুহ্য-শক্তি—যোগমায়া—হইতেই স্ফট হইয়াছে। “আমার একটা সর্বাত্মাত অব্যয় স্বরূপ আছে। মৃচ্ছ লোকেরা সেই তত্ত্বটীকে বুঝিতে না পারিয়া, প্রকৃতপক্ষে অব্যক্ত আমাকে, জগৎ-কৰ্পে ব্যক্তি বলিয়াই ধরিয়া লয়।” অবশ্য দার্শনিক বিশ্লেষণের শেষ সীমায় গিয়া বুঝা যায় যে, নিষ্ঠুরের এই সংগৃহ ব্যক্তিকার গ্রাহণ—ইহা পরম-সত্ত্ব অপেক্ষা কিপ্তিগত ন্যান ভাব। স্মৃতিরাং যদি কেহ বুঝেন যে, গীতায় পুরুষ-ভাব অপেক্ষা পুরুষাত্মাত নিষ্ঠুর ভাবের সত্যতা বা পারমার্থিকতাকে কিছু খাটো করা হইয়াছে, তবে তিনি ভুল বুঝিবেন। গীতা কেবল, সংগৃহ পরমেশ্বর-ভাবকে ধর্মজীবনের সমধিক উপযোগী বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন মাত্র।

জগতের তত্ত্ব বিষয়ে কিছু বলিবার পূর্বে, আমরা এছলে ভগবানের অবতার-বাদ সম্বন্ধে দৃষ্টি এক কথা বলিতে চাই।

আমরা উপরে যে পুরুষোত্তম পরমেশ্বরের তত্ত্বের কথা বলিয়াছি, শ্রীকৃষ্ণ কি সেই পুরুষোত্তম ? অথবা শ্রীকৃষ্ণ তাঁহার একটা অংশ-বিশেষ ? এ বিষয়ে মতভেদ দৃষ্ট হয়। গীতায় অবতার-বাদের কথা আছে “যদিও আমি অজ ও অব্যয় স্বরূপ, যদিও আমি সর্বভূতের ঈশ্বর, তথাপি আপনার প্রকৃতিকে বশীভূত করিয়া—নিয়ন্ত্রিত করিয়া—আমি মায়া-যোগে আপনাকে বিকাশিত করিয়া থাকি।” সাধারণতঃ, অবতার মাত্রেই পর-তত্ত্বের পরিচ্ছিন্ন বিকাশ ; যদিও ভাগবতে শ্রীকৃষ্ণকে অংশাবতার-রূপে গণনা করা হয় নাই —“কৃষ্ণস্তু ভগবান् স্ময়ঃ।” শ্রীকৃষ্ণের যে রূপ বর্ণিত হইয়াছে, তাহা তাঁহার সর্বাঙ্গভূতাবক্তারই পরিচায়ক। তাঁহার মৌলিদেশে যে ময়ুর-পিছ আছে, তাহা বর্ণ-বৈচিত্রো মানবের নয়ন উন্তাসিত করে। তাঁহার দেহের বর্ণ জলধর-শ্যাম ; তাঁহার বক্ষো-বিলম্বী বণ্য-কুসুমের মালিকা,—সৌর-জগতের গ্রাহ-নক্ষত্র-খচিত মহৈশ্঵র্যের ঠোতক। তাঁহার বদনারবিন্দলগ্র বংশীর ধৰনি তাঁহার জগতে আবির্ভাবের তত্ত্ব বা সংবাদ ঘোষিত করিয়া দেয়। তাঁহার

বর-বপুর কাণ্ডি-বর্দক পীত-বসন, অন্তরীক্ষ-ব্যাপিণী প্রভা-মণ্ডলের শ্বেতক ; তাঁহার বক্ষঃ-স্থলস্থ পদ-চিহ্নটী, ভজ্জের প্রতি তাঁহার অসীম গ্রীতির নির্দশন । ভজ্জের হনয়ে তাঁহার আসন পাতা আছে । মশুষ্যের প্রতি তাঁহার করুণার এতই আতিশয় যে, তাহা তাঁকের ত্রিভঙ্গিম চরণ-বিশ্বাস-দ্বারাই সম্যক প্রকটিত রহিয়াছে । শক্র ও আনন্দগিরি শ্রীকৃষ্ণকে অংশাবতার-ক্রপেই গ্রহণ করিয়াছেন । গীতার মতে, শ্রীকৃষ্ণ স্বয়ং পুরুষোত্তম । “মুচ্ছেরাই আমার মানুষ-ক্রপ দেখিয়া অবজ্ঞা করে; ইহারা আমার অব্যয় পরম-ক্রপের তত্ত্ব জানে না !”

অবতার-বাদ মানুষকে ধর্ম্মরাজ্যের একটী নূতন সংবাদ দিয়াছে । অবতার-সমূহে ভগবানের যোক্ত্ব-ভাবই প্রকটিত দৃষ্ট হয়; ইহা ভগবানের—পাপ ও তাপ, বিনাশ ও মৃত্যুর বিরুদ্ধে সংগ্রাম ঘোষণা । “যথনই ধর্ম্মের গ্রানি ও অধর্ম্মের প্রাবল্য জগতে দৃষ্ট হয়, তখনই আমি আপনাকে স্বষ্টি করি । দুর্ভুতকারীর বিনাশ ও ধর্ম্ম-সংস্থাপনের নিমিত্ত আমি যুগে যুগে জগতে অবতীর্ণ হই ।” ধর্ম্ম-রাজ্য যে নৈতিক নিয়মামূলবর্ত্তিতা রহিয়াছে, গীতার এই উক্তিগুলি তাহারই জ্ঞানস্তু ধ্বনি ব্যতীত অপর কি ? পরমেশ্বরকে যদি মানুষের পরিত্রাতা ও মুক্তিদাতা বলিতে হয়, তবে যথনই অধর্ম্ম ও পাপাচরণের প্রতাপ সর্বপ্রকার উন্নতির পরিপন্থী হইয়া দাঁড়ায়, তখনই পরমেশ্বর তৎ-প্রতিবিধানার্থ জগতে দেখা দিবেন ইহাতে আর সন্দেহ কি ? হিন্দুদিগের পুরাণে ইহা দেখাইয়াছে যে, যথনই অধর্ম্মের ও অত্যাচারের প্রভাব বাড়িয়া উঠে, যথনই কোথাও কোন রাবণ বা কংশের প্রাতুর্ভাব হয় ও তদ্বারা জগতের নৈতিক নিয়মের (ইন্দ্ৰ, ব্ৰহ্ম প্রভৃতি দেবতার) ও পৃথিবীর উপরে অত্যাচার হইতে থাকে ;—তখনই পৃথিবী কাঁদিয়া ভগবানের সম্মুখে আপনার দুরবস্থার কৌর্তন করে এবং এই অত্যাচারের নিবারণার্থে তাঁহার আবির্ভাব প্রার্থনা করে । হিন্দুর পুরাণে এই তত্ত্ব দৃষ্ট হয় । পৃথিবীর অত্যাচার-দমন—ইহা ত পৃথিবীর নিয়ত ঘটনা ; তথাপি সময়-বিশেষে, বিশেষ অত্যাচারের ও অধর্ম্মের দমনের বিশেষ প্রয়োজন উপস্থিত হয় । অধর্ম্ম-বশে জগতের নিয়ম-শৃঙ্খলার যথন বৈপরীত্য উপস্থিত হয়, তখনই কেবল ভগবানের আবির্ভাবের বৈশিষ্ট্য ও প্রয়োজন আইসে ।

মানুষের মধ্যে ভগবানের বিশেষ-আবির্ভাবকে অবতারের মূল তত্ত্ব বলা যায়। অবশ্য, প্রত্যেক চেতন-সন্তানেই তাঁহার অবির্ভাব আছে,—জীব-মাত্রেই ভগবত্তিকাশ;—কিন্তু জীবে যে তাঁহার বিকাশ তাহা অবিভাচ্ছন্ন—অপ্রকাশিত। কিন্তু অবতারের মধ্যে তাঁহার যে আবির্ভাব তাহাতে অজ্ঞানতার লেশও নাই। মানবাঙ্গাও ভগবানেরই অবতার সন্দেহ নাই; কিন্তু যত দিন না সে মায়া উত্তীর্ণ হইতে পারিতেছে, এবং আপন অপূর্ণতার ধৰ্মস করিয়া পূর্ণতা লাভ না করিতেছে,—তত দিন নহে। শ্রষ্টা পরমেশ্বর, তাঁহার স্থষ্ট জীব হইতে একান্ত স্বতন্ত্র নহেন; উভয়ে পৃথক্ বা স্বতন্ত্রভাবে থাকে না। মানব সর্বদাই আপনাকে পূর্ণ করিবার চেষ্টা করিতেছে; মানবাঙ্গার মধ্যে যে পূর্ণব্রহ্ম উপস্থিত আছেন, সেই অঙ্গ-প্রাপ্তি একদিন মানুষের হইবেই। আজ যাহা তাঁহার মধ্যে বীজাকারে প্রমৃগ্ন, তাঁহাই ক্রমে ক্রমে পূর্ণতা পাইবেই। অতএব, মানুষের মধ্যে ভগবানের আবির্ভাব হয়, একথা বলাও যা’; মানুষ ক্রমে ক্রমে ভগবৎ-সামিধ্য লাভ করে, ইহা বলাও তা’। কিন্তু, অবতারবাদের সাধারণতঃ তাৎপর্য এইরূপ যে, কোন বিশেষ উদ্দেশ্য-সাধনার্থ ভগবান् সময়ে, আপনাকে, পরিচ্ছিন্ন মুর্তিতে, জগতে দেখা দেন এবং সেই পরিচ্ছিন্ন মানবাকারের মধ্যেই জ্ঞানের ও ক্রিয়ার পূর্ণতা দৃঢ় হইয়া থাকে।

জগৎ যে পূর্ণতার দিকে অগ্রসর হইয়া চলিয়াছে,—এই অবতার-তত্ত্ব সেই পূর্ণতার আদর্শরূপে গৃহীত হইতে পারে। জগৎ যে যে কালে, এক একটা উত্তরি সীমায় উপনীত হয়, যে সকল অতি-মানব পুরুষ সেই সীমাকে আদর্শরূপে আত্মস্ফুরণ করিয়া লন, তাঁহারাই ভগবানের বিশেষ আবির্ভাবের ক্ষেত্র। এই সকল অতি-মানব পুরুষের মধ্যে পরমেশ্বর আত্মবিকাশ করেন এবং ইঁহারা আপন প্রকৃতির উপরে জয় লাভ করিয়া সাধারণ মানুষের সম্মুখে আদর্শ-পুরুষরূপে আত্ম-প্রতিষ্ঠা করিয়া থাকেন। ইঁহাদের আদর্শে অনুগ্রাণিত হইয়া সাধারণ মানুষ আত্ম-বিকাশ করিতে সাহস অবলম্বন করে। সাধারণ মানুষ উঁহাদের ছাঁচেই আপনাদিগকে গড়িয়া ডুলিতে সমর্থ হয়। যাহা একজনের পক্ষে সন্তু হইয়াছে,— যাহা বুজদেব বা যৌগুখ্যক্ষেত্রে পক্ষে সন্তু হইয়াছে—অপরের পক্ষেই

বা তাহা কেন না সন্তব হইবে ? এই পৃথিবীর ক্রমবিকাশের পথে —জগতে পবিত্রতা-সম্পাদনাৰ্থ বা জগতে গ্ৰি-আদৰ্শের ক্রম-বিকাশাৰ্থ, জগৎ ক্রমোচ্চ স্তৱ দিয়া অগ্রসৱ হইতেছে। অনেক স্তৱ চলিয়া গিয়াছে। বিশুণুৰ দশ অবতারেৰ কথা হিন্দুদিগেৰ পুৱাগে কৌৰ্তিত আছে। মানব-রাজ্যেৰ নিম্নস্তৱে, প্ৰাণিৱাজ্য পৰ্যন্ত জগতেৰ ক্রম-বিকাশেৰ স্তৱে, মৎস্য, কুৰ্ম্ম ও বৰাহ অবতারেৰ কথা আছে। প্ৰাণিৱাজ্য ছাড়িয়া মানব-রাজ্যেৰ বিকাশে নৱ-মিংহমূৰ্তিৰ অবতাৰ বৰ্ণিত আছে। জগতেৰ এই ক্রমোৰ্জ্জ বিকাশ, বামন-অবতাৰে গিয়াই শেষ হয় নাই ;—এইখানেই পূৰ্ণতা লাভ কৰে নাই। মানব-রাজ্যেৰ প্ৰথম বিকাশে আমৱা অৰ্দ্ধ-সভ্য, পশ্চ-সভ্য, পৰশুধাৰী, হিংস্য পৰশুধাৰেৰ মূৰ্তি দেখিতে পাই,—যিনি ক্ষত্ৰিয়কুল নিপাতে মং-ৱন্তপূৰ্ণ। ইহাৰ পৰস্তৱে, শাস্তি, দেবোচিত গুণ-গ্ৰামভূষিত রামচন্দ্ৰকে দেখিতে পাই,—ঝাঁহাৰ দ্বাৱা পারিবাৰিক জীবনেৰ ও গাহচ্যধৰ্মেৰ পবিত্রতা ও মহনীয়তা সম্পাদিত হইয়াছিল। তাৱপৱেই শ্ৰীকৃষ্ণাবতাৰ, যিনি জগতেৰ সংগ্ৰামে আত্মনিয়োগ কৱিয়াছিলেন। তাৱপৱেই শাস্তি বৃক্ষ-মূৰ্তি, যিনি জীবেৰ প্ৰতি কৱণায় জগৎকে ভাসাইয়া দিয়া, মানবেৰ মুক্তিৰ মং-বাদ আনিয়া দিয়াছেন। পৱিশেষে, অত্যাচাৰেৰ সহিত যুক্তোচ্ছত, ভবিষ্যৎ কল্প-অবতাৰেৰ আশা কৱিতেছি। ইনি অধৰ্ম ও পাপেৰ সহিত অনি-হস্তে যুক্ত কৱিবেন। এইকৱে, পৃথিবীৰ ও মনুষ্য-ৱাজ্যেৰ ক্রমোৰ্জ্জ-বিকাশেৰ সহিত, অবতাৰ-তত্ত্ব বিজড়িত রহিয়াছে।

সৎসার

তগবদ্ধ-গীতায় বেদান্তেক্তি মায়া-বাদের স্থান কোথায় তাহা নির্ণয় করিতে হইলে, মায়া শব্দটী কোন্ কোন্ অর্থে ব্যবহৃত হইয়া থাকে সেই অর্থগুলির ভিন্ন ভিন্ন ভাব গ্রহণ করা এবং কোন্ অর্থেই বা গীতায় উহা প্রযুক্ত হইয়াছে তাহা দেখান আবশ্যিক। (১) জগতের কোন ব্যাপারই যদি ব্রহ্মসন্তান কোন ক্ষতি-বৃক্ষি না করে, তাহা হইলে এই জগদ্ব্যাপারের উৎপত্তি চির-রহস্যাবৃত রহিয়া যায়। গীতাকার অবশ্য এই অর্থে মায়ার প্রয়োগ করেন নাই—যদিও তাৎপর্যতঃ এ অর্থ লওয়া সম্ভব হইতে পারে। একটা অনাদি অথচ অসত্য—অবিষ্টা হইতে এই মায়াময় জগতের উৎপত্তি হইয়াছে, গীতাকারের মনে এরূপ কথা প্রবেশ করে নাই। (২) আদিপুরুষ পরমেশ্বর আপনার মধ্যেই সৎ ও অসৎ,—অঙ্কের নিশ্চৰ্ণ ভাব ও জগতের বিকার এই উভয় ভাবকেই, মিলাইয়া—আস্তুস্থ করিয়া,—রাখিয়াছেন। মায়া তাহার শক্তি যাহার বলে তিনি এই বিকারি জগৎ নির্মাণ করিয়াছেন। ইহাকে পরমেশ্বরের শক্তি বা আজ্ঞার ‘বিভূতি’, বা আস্তম্বরূপের বিকাশ বলা যায়। এই অর্থে মায়া, ঈশ্বরের একান্ত বশীভূত শক্তি, ঈশ্বরও মায়ার বশে কার্য করেন;—এবং উভয়ই অনাদি। গীতায়, পরমেশ্বরের এই শক্তি বা সামর্থ্যকেই মায়া শব্দে নির্দেশ করা হইয়াছে। (৩) জড় ও চেতন, প্রকৃতি ও পুরুষ—এ দুইটী তাহারই বিভাব, তাহারই স্বরূপের অন্তর্ভূত তত্ত্ব। সেইজন্য এই দুইটীকে পরমেশ্বরের মায়া (পরা ও অপরা) বলা যায়। (৪) ক্রমে, মায়া শব্দটী অপরা প্রকৃতি বলিয়াই গৃহীত হইতে লাগিল; কেন না, পরমেশ্বর জগৎ-নির্মাণের জন্য প্রকৃতির গর্ভে পুরুষ-রূপ বীজকে নিঃক্ষেপ করিয়াছেন,—বলা হইয়াছে। (৫) লোক-চক্ষু হইতে পরমেশ্বর-তত্ত্বকে আবৃত করিয়া রাখে বলিয়া, এই জগৎকে মায়াময় বলা যায়। পরমেশ্বরের সম্পর্ক হইতে বিচ্যুত করিয়া লইয়া জগৎকে গ্রহণ করিলে, ইহার অন্তর্ভূত ঈশ্বর-সন্তানী আর আমাদের দৃষ্টিপথে পতিত হয় না; তখন ইহার মধ্যে কেবলই জড়ীয় ক্রিয়া-পরম্পরার শৃঙ্খলা

মাত্র আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করে। কেবল এইরূপেই, জগৎ মোহের নিদান হইয়া পড়ে; নতুবা প্রকৃত-পক্ষে ইহা মায়াময় নহে। এইরূপেই কেবল গ্রিশ্বরী মায়া, অবিদ্যা-মায়ায় পরিণত হইয়া পড়ে। ইহা পরমেশ্বরের নিতান্ত অধীন, ইহা তাঁহাকে আচ্ছন্ন করিতে পারে না; সুতরাং তাঁহার পক্ষে ইহা ‘বিদ্যা-মায়া’। মোহাবৃত নয়ন মশুষ্যের পক্ষেই কেবল ইহাকে ‘অবিদ্যা-মায়া’ বলা যায়; কেন না, ইহা ঈশ্বর-তত্ত্বকে প্রচন্ড করিয়া রাখে। এইরূপে মায়া, জীবের দুঃখ ও দুর্গতির নিদান হইয়া পড়ে; জীবের পূর্ণতান ইহা দ্বারা সমাচ্ছন্ন হইয়া, জ্ঞানের অপূর্ণতা ও মোহাচ্ছন্নতা উপস্থিত হয়; জীবের চক্ষে তখন পরমেশ্বরের স্বরূপ প্রচার্দিত হইয়াই উপস্থিত হয়। (৬) পরমেশ্বর এই জগতের কারণ, এবং জগৎ তাঁহার কার্য। সর্বব্রতই দেখা যায়, কার্য্য অপেক্ষা কারণের সত্যতা অধিক; সুতরাং জগতের সন্তা ব্রহ্ম-সন্তা হইতে অল্প;—জগৎ এই প্রকারে অসং এবং বিকারণ্তি পরম্পর বিরোধি-ধর্ম্মাক্রান্ত বলিয়াও জগতের মিথ্যাত্ব বুঝিতে পারা যায়। জগতের বস্তুগুলিতে বিরোধ, পরম্পর দ্঵ন্দ্ব পরিদৃষ্ট হয়; কিন্তু যিনি পরম-সত্য বস্তু তিনি সকল দ্বন্দ্বের অতীত, তাঁহাতে সকল বিরোধের অবসান হয়।

জগতের বিকারণ্তি যে কাল্পনিক—কল্পিত বস্তুমাত্র—এরূপ কোন আভাস গীতায় পাওয়া যায় না। এমন কি, শঙ্করের অদ্বৈতবাদেও, জগতের বিকার-বর্ণের কাল্পনিকতা স্বীকৃত দেখা যায় না। কেবল, তাঁহার মতে, ব্রহ্ম কিরূপে জগৎ-আকারে পরিবর্ত্তিত হইয়া উঠিলেন, সেই মূল আদিম পরিবর্ত্তনকেই কেবল তিনি ‘বিবর্ত’ বা মায়ার রূপ বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন। পুরুষোত্তম হইতে জগতের বিকাশকে সত্য বলিয়াই গ্রহণ করা হইয়াছে; কেবল পরমার্থ-দৃষ্টি হইতে ইহাকে সত্য বলা যায় না; কারণ সর্ববদ্ধই জগতে বিরোধের সামাজ্য চলিতেছে দেখা যায়। এই জগৎ “অপ্রতিষ্ঠ বা ইহার কোন অধিষ্ঠান (আধার) নাই, ইহার কোন নিয়ন্তা নাই, ইহা কামজ সংঘোগ হইতে সমৃৎপন্ন”—গীতা এ প্রকার মতের বিরোধী মতই পোষণ করে। তবেই দেখা যাইতেছে যে, এই জগৎ পরমেশ্বর কর্তৃক নিয়ন্ত্রিত হইয়াই ক্রম-পরিবর্ত্তনে ছুটিয়া চলিয়াছে। অনন্তের বক্ষে

উপ্রিত একটী স্বপ্ন-তুল্য অলৌক বস্তু বালিয়া, গীতায়, জগৎকে ধরিয়া লওয়া হয় নাই। এই সংসারে থাকিয়াই মনুষ্য, কালাতীত আত্ম-তত্ত্ব লাভ করিতে সমর্থ হইতে পারে, ইহাই গীতার শিঙ্ক। ভগবান् স্বয়ং কর্ষ্য নির্লিপ্ত থাকিয়া, সংসারে স্বয়ং কর্ষ্য প্রবৃত্ত,—এই দৃষ্টান্ত মানুষের সম্মুখে গীতা উপস্থিত করিয়াছে। যখন আমরা মায়াকে অভিক্রম করিতে পারিব, তখন যে দেশ, কাল ও কার্য-কারণের শৃঙ্খলা খসিয়া পড়িবে, এমন কোন কথা নাই। সে অবস্থায় জগৎ নষ্ট হইয়া যাইবে না, সংসার বিলুপ্ত হইবে না ; কেবল ইহার রূপান্তর হইবে মাত্র। জগতের প্রত্যেক জীব ও পদার্থের অন্তর্ভুত প্রদেশে পুরুষোত্তম বাস করিতেছেন ; ইনি আমাদের একান্ত অতীত কোন বস্তু নহেন। জগতের সকল বস্তুকে ইনি ধরিয়া রাখিয়াছেন ; জীব ও জড় তাঁহারই স্বরূপের বিকাশ। অসৎ হইতে এই জগৎ উৎপন্ন হয় নাই ; ইহা তাঁহার স্বরূপেরই অভিব্যক্তি। প্রলয়াবস্থাতেও, তাবৎ জীবের সহিত এই জগৎ, সূক্ষ্ম-স্বরূপে তাঁহারই স্বরূপে অবস্থান করিবে। কেবল স্থিতি-কালে, যেন তাঁহাকে ছাড়িয়া, পরম্পর বিচ্ছিন্ন-ভাবে প্রতীত হইয়া থাকে। ইহা মহা-মায়ারই প্রভাব। “জগৎকে ‘অশ্বথ’ স্বরূপে বর্ণনা করা হয়,—যাহার মূল উক্তদিকে এবং শাখা-প্রশাখা নিম্নদিকে প্রস্তুত রহিয়াছে।” প্রাকৃতিক আকারই জগতের সাধারণ আকার। পদাৰ্থগুলিৰ মধ্যে পরম্পর বিরোধ, একের অন্যকে আক্রমণ কৰিয়া ভক্ষণ, উৎপন্নি, পরিণতি, জড়েৰ মধ্যে প্রাণেৰ অনুপ্রাণন,—এ সকলই প্রকৃতিৰ খেলা। “ক্ষতি, জল, অগ্নি, বায়ু, আকাশ, মন ও বুদ্ধি ও অহংকার—এই অষ্টধা বিভক্ত প্রকৃতি আমার।” “ইহা পরমেশ্বরেৰ অপরা প্রকৃতি। যে জীব-চৈতন্য দ্বাৰা ইহারা অনুপ্রাণিত ও বিধৃত রহিয়াছে, তাহা পরমেশ্বরেৰ পৱা প্রকৃতি।” রামানুজ বলিয়াছেন—“জড়ীয় প্রকৃতি ভোগ্য বা জ্ঞেয় বস্তু ; ইহা হইতে স্বতন্ত্র জীব-চৈতন্য ; তাহাকে ভোক্তা বলা যায়।” পৱা ও অপৱা নামক দুই প্রকৃতিবিশিষ্ট পুরুষোত্তমকে গ্ৰহণ কৰিয়া, যদি নিশ্চৰ্ণ পৰমাত্মাবকে দৃষ্টি-বহিত্তুর্ত রাখা যায়, তাহা হইলে রামানুজেৰ ব্যাখ্যাই ঠিক বলিয়া গ্ৰহণ কৱা যায়। “মণিগণেৰ মধ্যে প্ৰবিষ্ট সূত্ৰ যেমন উহাদিগকে ধরিয়া রাখে, সেইকে,

জীব সকল ও জড় পদাৰ্থ সকল—যাহাৱা ভগবানেৰ শৰীৱ-স্থানীয়—কাৰণাকাৰেই হউক বা কাৰ্য্যাকাৰেই হউক—আমাতেই ধৃত রহিয়াছে।”

জীবকে ভগবানেৰ ‘অংশ’ৰূপে কথিত হইয়াছে। শক্তিৰ এই ‘অংশ’ শব্দেৰ অন্ত প্ৰকাৰ ব্যাখ্যা কৰেন। তাহাৰ মতে ইহা প্ৰকৃত অংশ নহে;—যাহাৰ অবয়ব নাই, তাহাৰ অংশ কিৱলৈ সম্ভবে? জীব পৰমেশ্বৰেৰ অংশেৰ আয়, কল্পিত অংশ, প্ৰকৃত অংশ নহে। শক্তিৰে এই ব্যাখ্যা ঠিক গীতাকাৰেৰ অভিপ্ৰেত বলিয়া মনে হয় না। এই ব্যাখ্যায়, কেবল জীব বলিয়া নহে; পুৰুষেত্তমকেও, ত্ৰিশোৱে কল্পিত অংশ বলিতে হয়;—যেহেতু তাহাৰ মধ্যেও ত অসং—ইদং—ক্ৰিয়া কৰিতেছে। জীবই ত ক্ৰিয়াৰ প্ৰকৃতি কৰ্ত্তা; ইহা, পুৰুষ-তত্ত্ব বা পৰমেশ্বৰেৰ আংশিক বা পৰিচ্ছন্ন বিকাশ। জীবকে সৰ্ববাতীত, শুন্দি আজ্ঞা বলা যায় না। মন, ইন্দ্ৰিয় ও দেহ নিৰ্মাণ কৰিয়া লয় বলিয়াই ত ইহাকে স্বতন্ত্ৰ একটা বস্তু বলিয়া ধৰিয়া লওয়া হয়। প্ৰকৃতিৰ যেমন একটা বিশিষ্ট পৰিমাণ বা পৰিচ্ছেদ আছে; উহাৰ যেমন একটা কাল-ব্যাপ্তি ও স্পন্দন আছে; পুৰুষ বা জীবেৰও একটা বিশিষ্ট আকাৰ বা পৰিচ্ছেদ ও বিশিষ্ট জ্ঞান রহিয়াছে। প্ৰাণময়, মনোময় ও অন্নময় কোষে আবক্ষ পৰমাজ্ঞাবস্তুই জীব নামে পৰিচিত; ইহা পৰমাজ্ঞাৰ পৰিচ্ছন্ন রূপ। “প্ৰকৃতিৰ সহিত সংযুক্ত হইয়াই ত পুৰুষ প্ৰকৃতিৰ ভোক্তা হইয়া থাকে, এবং ইহাৰ যে সং বা অসং যৌনিতে জন্ম গ্ৰহণ, তাহাও ত প্ৰকৃতিৰই প্ৰভাৱবশতঃ।”

জীব-তত্ত্ব

দেহমধ্যে বক্ষ হইয়া জীব, মোহ-মুগ্ধ হইয়া উঠে। সংসারে জীবের উৎপত্তি অপূর্ণতার লক্ষণ। যতদিন প্রকৃত পরমাত্মা-তত্ত্ব আমাদের দৃষ্টির বহিভূত থাকে, ততদিন সংসারে পুনঃ পুনঃ জন্ম-মৃত্যুর অধীন থাকিতেই হয়। কিন্তু আত্ম-স্বরূপের প্রকৃত জ্ঞান ফুটিয়া উঠিলে, মাঘাঙ্ককার দূর হইলে,—তখন আমাদের এই জীবত্ত্ব ঘূঁটিয়া যায়। জীব, প্রতিনিয়ত আপন অবস্থার বাহিরে যাইতে সচেষ্ট। পরিচ্ছিন্ন জীবের মধ্যে, অপরিচ্ছিন্ন আত্ম-তত্ত্ব পূর্ণরূপে বিকাশিত হইতে পারে না। এই নিমিত্তই জীব ক্রমাগত আপন পরিচেছের অভীত হইতে চেষ্টা করে এবং যে পর্যন্ত সান্ত্ব জীব অনন্তের সাক্ষাৎ না পাইতেছে, যতদিন উহার আত্ম-বিকাশের ঘেটো অবসান-ভূমি তাহাতে না পেঁচিতেছে, ততদিন জীবের এই প্রচেষ্টার বিরতি হইবে না। এই জন্যই জীবের আকাঙ্ক্ষার সৌম্য নাই; তাহার আকাঙ্ক্ষার বস্তুও ক্রম-বর্ধন-শীল; এবং সেও ক্রমেই উহার নিকট হইতে নিকটতর অগ্রসর হইতেছে। এই জগৎও তাই অনন্তভিমুখে, পূর্ণতালাভের দিকে, অবিরাম ছুটিয়া চলিয়াছে ! তবেই বুঝ যাইতেছে যে, উত্তরোন্তর-বিকাশ-জনিত সর্ব-প্রকার ভেদ এবং প্রকৃতির সহিত উহাদের সম্বন্ধও,—অনবশ্রিত ও অস্থায়ী।

অথশু পুরুষোন্তম, খণ্ড জীবরূপে আপনাকে অসংখ্য অংশে বিভক্ত করিয়া অবস্থান করিতেছেন। গীতায়, এইরূপে জীবের বহুত্ব স্বীকৃত হইয়াছে। কিন্তু নিগুর্ণ খ্রোর দিক হইতে দেখিলে, জীবের জীবত্ত্ব কেবল বিষয়-সংযোগে উৎপন্ন বলিতে হয়। এমন কি, সংসারে প্রত্যেক জীবের যে কর্মশক্তি বা কর্তৃত্ব দৃষ্ট হয়, তাহা নিষ্ক্রিয় পরমাত্মাবস্থ হইতে প্রাপ্ত নহে ; উহা প্রকৃতির শক্তি-যোগে সমৃৎপন্ন। “প্রকৃতির বশেই জীব ক্রিয়া করিতে বাধ্য হয় ; প্রকৃতিই জীবকে আপন আপন ক্রিয়ায় নিযুক্ত করে।” পুরুষকে নিত্য বলিয়া স্বীকার করিলে, উহার কর্তৃত্ব ও পরম্পর পরম্পর হইতে পুরুষের ভিন্নতাই বা কিরূপে স্বীকার করিতে পারা যায় ? গীতা বলিয়াছেন—“অহংকার দ্বারা বিমুচ্চ-চিন্ত হইয়া জীব আপনাকে কর্তা

বলিয়া মনে করে ; প্রকৃত পক্ষে ক্রিয়া মাত্রই প্রকৃতি দ্বারাই উৎপন্ন হয়।” জীবের এই যে জীবত্ব-বিষয়ক ভাস্তু, ইহা বিষয়কে আপনার বলিয়া গ্রহণ করিবার ফলেই হইয়া থাকে। সকলের মধ্যেই জীব স্বরূপতঃ এক, অভিন্ন ; প্রকৃতিই উহাদের ভিন্নতার হেতু। “কুকুরে ও শ্পাকে একই আজ্ঞা সমভাবে অবস্থান করিতেছেন।” শঙ্করাচার্য্য গীতায় এই সকল স্থল হইতে অতি সহজে আপন অবৈত্বাদ প্রতিষ্ঠা করিতে পারিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন—“বৈশেষিকোক্ত ‘বিশেষ’* বলিয়া কোন বস্তু নাই ; দেহের সহিত সংযোগ হইলেই যে, জীবের স্বরূপগত ভিন্নতা থাকিবে, এরূপ কোন প্রমাণ নাই ; প্রত্যেক দেহের মধ্যেই যে আজ্ঞাকে ভিন্ন ভিন্ন মনে করিতে হইবে এমন কোন কথা নাই। সুতরাং পরমাজ্ঞাকে নির্বিশেষ ও এক বলিয়াই গ্রহণ করা কর্তব্য।” এক একটা দেহ লইয়াই জীবের ভেদে করা হইয়া থাকে। মহাভারতে দৃষ্ট হয়—“গুণ-সংজ্ঞবশতঃই জীব ভিন্ন বলিয়া প্রতীত হয় ; এই গুণ-সম্বন্ধ হইতে মুক্ত হইতে পারিলেই জীব তখন পরমাজ্ঞার স্বরূপে উপনীত হইয়া যায়।” যে সকল বাক্যে পরমাজ্ঞা ও জীবাজ্ঞার একই সূচিত হইয়াছে, রামানুজ সে সকল বাক্যের অন্য প্রকারে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। “সর্ববিত্ত তাঁহার হস্ত-পদ, তিনি সমস্ত পদার্থে ব্যাপ্ত হইয়া স্থিতি করিতেছেন”—রামানুজ এই সকল স্থলের ব্যাখ্যায় বলিয়াছেন যে,—“মুক্তাবস্থায় যখন জীব দেহাদি পরিচ্ছেদ হইতে বিমুক্তি লাভ করে,—তখনই তাঁহাকে সর্বব্যাপী বলা যায়।” গীতার যে স্থলে আছে—“সকলের মধ্যস্থ আজ্ঞা সকলের সাক্ষী (উপদ্রষ্টা), ক্রিয়ার অনুমোদনকর্তা ; তিনি সকলের পালক ও ভোক্তা ও মহেশ্বর ; শৃঙ্গতিতে তিনি পরমাজ্ঞা বলিয়া ব্যাখ্যাত।”—রামানুজ কষ্ট-কল্পনা করিয়া অর্থ করিয়াছেন—“প্রকৃতি-নির্মিত গুণ-সংযোগে, এই সকল পুরুষকে কেবল স্ব স্ব দেহের সম্পর্কেই নিয়ামক বা পালক এবং পরমাজ্ঞা বলিয়া নির্দেশ করা যাইতে পারে।”

জীবের প্রকৃত স্বরূপ সম্বন্ধে কেবল একবচন বা বহুবচনের প্রয়োগ দেখিয়াই, কোন অনুমানে উপস্থিত হইতে পারা যায় না। সংসা-

* The ultimate particulars as the basis of individual distinctions in the self.

বন্ধ জীবের সম্পর্কেই কেবল বহুবচনের প্রয়োগ হইতে পারে। “তুমি, আমি এবং এই নৃপতি সকল, ইহারা পূর্বেও ছিলাম, পরেও থাকিব এবং বহুমানেও আমরা রহিয়াছি।” এই প্রকার বর্ণনা হইতে জীবের বহুত্ব প্রমাণিত করা যাইতে পারে। রামানুজ বলিয়াছেন—“এতদ্বারা আত্মাকে অন্য জীব হইতে এবং পরমেশ্বর হইতে ভিন্ন করিয়া দেখান হইয়াছে।” শঙ্করের ব্যাখ্যায়, “পরমাত্মা রূপে আমরা সকলেই নিত্য এবং কালত্বয়ে অবস্থিত।” শঙ্কর-মতে, জীবের বহুত্ব কেবল উপাধি-ভেদে; দেহের ভেদেই ভেদ, আত্মার প্রকৃত কোন ভেদ নাই। এক আত্মা ব্যতীত অপর কোন আত্মা নাই।

মুক্তি না পাওয়া পর্যন্ত জীবের পুনর্জন্ম গীতায় স্বাক্ষর হইয়াছে। জন্ম হইলে মৃত্যুও অবশ্যস্তাবী। উভয়ই অপূর্বাবস্থার ফল। বালা, যৌবন, বৃদ্ধ অবস্থার স্থায়, মানুষের জন্ম-মৃত্যুও দেহের অবস্থা-পরিবর্তন ভিন্ন আর কিছু নহে।

মৃত্যু অপর কিছু নহে; দৃশ্যপটের পরিবর্তনমাত্র। রোগের বা জরার আক্রমণে যখন ইন্দ্রিয়ের সামর্থ্য অপগত হইতে থাকে, তখন অন্তরাত্মাতেও উহার প্রতিক্রিয়া উৎপন্ন হয়। মৃত্যুতে যখন দেহ বিনষ্ট হইয়া যায়, তখন অপর এক দেহ বিনির্মিত হয়; কিন্তু তৎসঙ্গে-সঙ্গে আত্মার বিনাশ হয় না। এক দেহ ছাড়িয়া আত্মা অপর দেহ গ্রহণ করে মাত্র। আমরা যেকোন প্রকৃতি বা স্বভাব অর্জন করিয়াছি, তদনুসারে আমাদের জন্ম ও নিরূপিত হয়। আমাদের প্রকৃতির সত্ত্ব, রজ ও তমের প্রাধান্যবশতঃ, আমরা স্বর্গে বা মনুষ্য-লোকে অথবা ইতর প্রাণিদেহে উৎপন্ন হইয়া থাকি। প্রত্যেক পরিবর্তনে আমাদের পূর্ববর্জিত ধর্মসংস্কার থাকিয়া যায়। যাহারা যোগে সিদ্ধিলাভ না করিয়াই মৃত্যুর বশীভৃত হয়, তাহাদের কি প্রকার গতি হয়?—অর্জুনের এই প্রশ্নের উত্তরে শ্রীকৃষ্ণ বালয়াছিলেন যে—“কল্যাণকারী ব্যক্তির কদাপি দুর্গতি হয় না; তাহারা অন্যলোকে পুনর্জন্ম গ্রহণ করিয়া থাকে। পুনরায় অনুক্রম দেহ গ্রহণ করিয়া পূর্বসংস্কার-প্রভাবে, পুনরায় আত্মার্থতি করিতে থাকে। পৃথিবীতে কোন কর্মই বিনষ্ট হয় না; উন্নতির মূল্য জন্ম থাকিয়া যায়। পরমেশ্বরে চিন্ত স্থিরীকৃত হইলে, সে পথে বিচুতি হয় না।

পরমেশ্বর-প্রাপ্তি না হওয়া পর্যন্ত জন্মেরও বিরতি হয় না। হত্যাতে সূক্ষ্ম শরীরের বিনাশ হয় না; এই সূক্ষ্ম শরীরেই আমাদের ঘাবতৌষ কর্ষ্য-সংস্কার সঞ্চিত থাকে। পুনঃ পুনঃ জন্ম দ্বারাই আমরা ক্রমে পূর্ণতালাভের দিকে অগ্রসর হইতে থাকি। গীতায় জীবের গতিসূচক দেব-যান ও পিতৃ-যান নামে দ্রষ্টিটা পথের উল্লেখ আছে। পাপাচরণকারী-দিগের জন্য অপর একটা তৃতীয় পথের কথাও দেখিতে পাওয়া যায়।

ମୁଖ୍ୟ-ସଂଗ୍ରାଜ

ଜୀବଦିଗେର ମଧ୍ୟେ ପରମ୍ପର-ଭେଦ, ଉହାଦେର ଜୀବତ୍ ଏବଂ ଉହାରା ଯେ ସାନ୍ତ୍ଵନା ଓ ପରିଚିନ୍ତା—ଏ ଶୁଣି ଆସିଲ କଥା ନହେ; ଏଣୁଳି ଉହାଦିଗେର ଆଗମ୍ବନକ ଧର୍ମ ମାତ୍ର । ଜୀବଦିଗକେ ଯେ ସ୍ଵାଧୀନ, ସ୍ଵୟଂସିଦ୍ଧ, ସ୍ଵତନ୍ତ୍ର ବଲିଯା ବୋଧ ହୟ, ଏହି ଧାରଣା ଯତଦିନ ନା ଭାଙ୍ଗିଯା ଯାଇତେଛେ, ତତଦିନ ଜୀବେର ପକ୍ଷେ ଚିର-ଅଛେଷ ଶାନ୍ତିଲାଭେର ସନ୍ତାବନା କୋଥାଯ ? ଜ୍ଞାନ, ପ୍ରେମ ଓ ଭକ୍ତି ଦ୍ୱାରା ଯତଦିନ ଜୀବ ନିଜକେ ଛାଡ଼ାଇଯା ଉଠିଯା, ଭଗବନ୍ତରେ ପ୍ରବେଶ ନା କରିତେଛେ, ତତଦିନ ତାହାର ମୁକ୍ତି କୋଥାଯ ? ଜୀବନେର ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ କି ? ଭଗବନ୍ତରୁ-ଲାଭଇ ଜୀବେର ପରମ-ପୂର୍ବମାର୍ଘ, ଚରମ ଅଭିପ୍ରେତ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ; “ବ୍ରଙ୍ଗ-ସଂପର୍କ”-ଜନିତ ପରମାନନ୍ଦ ପ୍ରାପ୍ତିକେଇ ଜୀବନେର ପରମ-ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ବଲା ଯାଯ । ଇହାର ଉପରେ ଅପର କୋନ ଲକ୍ଷ୍ୟ ବସ୍ତୁ ନାଇ; ଇହାଇ ଚରମ-ଲାଭ, ପରମ ଅପରଗ ।

ପାପ ଓ ଅଧର୍ମର ଏକାନ୍ତ ଉଚ୍ଛେଦ, ସକଳେରହି ସାଧ୍ୟାୟନ୍ତ । କାମନାର ଦାସତଃ ହିତେ ଇନ୍ଦ୍ରିୟଗଣେର ଉକ୍ତାର-ସାଧନ, ବିଷୟ-ବାସନାଦି ନୌଚ-ପ୍ରବୃତ୍ତିବର୍ଗେର ଶାସନ ଏବଂ ଏହି ମାଂସ-ଶୋଣିତ-ମୟ ଦେହେର ପରିମାର୍ଜନା ଓ ବିଶ୍ଵାଦି-ସାଧନ—ଏଣୁଳି ସକଳେର ପକ୍ଷେଇ ସନ୍ତ୍ଵନ । ଆପନ ପ୍ରବୃତ୍ତିର ସଙ୍ଗେ ସତତ ଯୁଧ୍ୟମାନ ପ୍ରତୋକ ଜୀବେଇ, ପ୍ରକୃତ ବସ୍ତୁ-ତର୍ଫେ ସ୍ଵ ସ୍ଵ ଦୃଷ୍ଟି ଆବଶ୍ୟକ ରାଖିବାର ଜଣ୍ଯ, ନିରନ୍ତର ଚେଷ୍ଟାକେ ଜାଗରିତ ରାଖା ଏକାନ୍ତ କର୍ତ୍ତ୍ବ୍ୟ ; ବୁଦ୍ଧିବୃତ୍ତିର ପ୍ରଯୋଗେ ସତତ ବିଚାର ଏବଂ ହଦ୍ୟେର ପ୍ରେମ ଓ ଭକ୍ତି ଦ୍ୱାରା ଆତ୍ମତର୍ବେଳର ନିଯତ ଅମୁସଙ୍ଗାନ, ସତତ କର୍ତ୍ତ୍ବ୍ୟ । ଆପନାର ଉତ୍ସମେ, ନିଜେର ଚେଷ୍ଟାଯ, ପରମ-ସତୋର ଅଳ୍ପ-ଲାଭଓ ଶ୍ରେୟକ୍ଷର ; ତଥାପି ପରେର ମୁଖେ ଶ୍ରୀ ବା ଲକ୍ଷ ସତୋର ପୂର୍ଣ୍ଣ-ପ୍ରାପ୍ତିଓ ହିତକର ନହେ ।

ମାନୁଷେର ମଧ୍ୟେ ଜ୍ଞାନ, ଭାବ ଓ କ୍ରିୟା ଏହି ତ୍ରିବିଧ ଶକ୍ତି ଅନ୍ତାଙ୍ଗଭାବେ ମିଶ୍ରିତ ଆଛେ ବଲିଯାଇ ମନୁଷ୍ୟ ଏହି ତ୍ରିବିଧ ଶକ୍ତିର ଅମୁଶୀଳନ ଦ୍ୱାରା ଆଜ୍ଞାନନ୍ଦ ଲାଭ କରିତେ ସଚେଷ୍ଟ ହୟ । ସର୍ବବାତୀତ ପରମ-ବ୍ରହ୍ମର ଜ୍ଞାନାମୁଶୀଳନ-ବଳେ, ମେ ଜୀବନେର ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ସଫଳ କରିତେ ପାରେ; ଅଥବା ଭକ୍ତି ଓ ଉପାସନା ଦ୍ୱାରା ପରମ-ପୂର୍ବମାର୍ଘକେ ପାଇତେ ପାରେ; କିଂବା ଜଗତେ ଯେ ମହାନ୍ ଭଗବଦଭିପ୍ରାୟ କ୍ରିୟା କରିତେଛେ, ଆପନ କର୍ମଶକ୍ତିକେ ମେହି ଅଭିପ୍ରାୟେର ଅମୁକୁଳେ ଚାଲାଇଯା ଦିଧା ଓ

কর্ম করিতে পারে। তাহার এই ক্ষুদ্র জীবন্তের গগ্নি ছাড়াইয়া, এই ক্রিবিধ মার্গে প্রবেশ করিবার মত একটা প্রস্তুতি উহার অস্তঃকরণে গৃঢ় রহিয়াছে। যে মার্গই কেন আমরা অবলম্বন করি না, সকল পথই সেই গন্তব্য স্থানে লইয়া যাইবে। উদ্দেশ্য এক, যদিও প্রণালী ভিন্ন ভিন্ন। আমাদের জীবনের সকল বৃক্ষের সামঞ্জস্য রাখিয়া যে নির্বিরোধ অনুশীলন, তদ্বারাই ভগবত্ত্বাত্ত করিতে পারা যায়; তদ্বারাই আত্মার সৌন্দর্য ফুটিয়া উঠে এবং তাদৃশ অনুশীলনেই আমাদের কর্মও পরিপক্ষ ও বিশুद্ধ হইয়া পড়ে। গীতা বারংবার ঘোষণা করিয়াছে যে, আমাদের জীবনের কোন একটা অংশও পরিত্যাজ্য নহে; জীবনের সকল দিকই, সব অংশ-গুলিই, ভগবন্ত্বে যাইয়া পরিপূর্ণি লাভে সমর্থ হয়। ব্রহ্ম স্বযং সৎ, চিৎ ও আনন্দ স্বরূপ। যে সকল ব্যক্তির চিন্ত জ্ঞানপ্রবণ, তাহাদিগের জ্ঞানে ব্রহ্মস্তু মধ্যাহ্ন-কালীন প্রদীপ্ত সূর্যের স্থায়, নিত্য তেজঃস্বরূপেই পরিভাত হন;—এ আলোকে অজ্ঞানাঙ্ককারের স্থান নাই। যাহারা ধর্ম-জীবন-লাভের জন্য সমৃৎসূক, তাহাদের নিকটে সেই ব্রহ্মস্তু, পক্ষপাতশ্চূল্য স্থায়ের পরিপূর্ণ আদর্শরূপে উপস্থিত হন;—এই স্থায়ের দণ্ডের কথনও বিচ্যুতি বা স্থলন হয় না। আবার যাহাদের চিন্ত প্রেম-রসে আদ্র, তাহারা ভগবানকে সৌন্দর্য, প্রেম ও পবিত্রতার পরিপূর্ণ সংগ্রহ বলিয়াই অনুভব করিয়া থাকেন! ভগবানের স্বরূপে যেমন জ্ঞান, প্রেম ও সৌন্দর্যের পূর্ণতা আছে, মমুষ্যকেও সেই আদর্শে আপন জীবনকে গঢ়িয়া তুলিতে হইবে। গন্তব্য স্থানটা একবার পাইতে পারিলে, সেখানে পথের ক্লেশ ও বিপ্লবে কেমন করিয়া উপস্থিত হইবে? অবশ্য মমুষ্যের এই অপূর্ণ জীবনে ধ্যান ও ক্রিয়ার মধ্যে পরম্পর বিরোধই দৃষ্ট হয়; কিন্তু এই যে বিরোধ ও প্রতিবন্ধিতা, ইহা, আমরা যে অপূর্ণ, তাহারই পরিচয় প্রদান করে। কি প্রকার সাধনের অবলম্বনে ভগবৎ-প্রাপ্তি হয়, এই প্রশ্নের উত্তরে, শ্রীকৃষ্ণ স্বাম্পক্ষ তাবে ইহার নির্দেশ করিয়াছিলেন যে, এসকল বিবাদ-বিসংবাদ, এসকল প্রতিকূলতা, বিপ্লব ও বাধা—এগুলি লইয়া ‘মাথা ঘামাইবার’ প্রয়োজন কি? এগুলি ভিন্ন ভিন্ন সাধনপ্রণালী বা ভিন্ন ভিন্ন পথের অবস্থাজ্ঞাপক; “কোন পথ বা আজু, কোনটা বা কুটিল;”—কিন্তু এ সকল পথই গন্তব্য সেই একই বস্তুতে

লইয়া যাইবে এবং অবসানে উহারা সকলেই একত্র সেই স্থানে গিয়া মিলিত হইবে ; সে স্থানে কোন ভিন্নতা নাই ; কোন বিষ্ণ, বিরোধ—‘কটিকটি, মারামারি’—নাই । মানুষ ‘ভগ্নাংশ’ লইয়া কাজ করে না ; একটাৰ সহিত অপৱটা মিলিত হইয়া—ত্যাগ কৱিয়া নহে—মানুষেৰ আত্মোন্নতি সংসাধিত হয় । জ্ঞান, কৰ্ম্ম ও প্ৰেম, আত্মাৰ একই গমন-পদ্ধতিৰ ভিন্ন ভিন্ন দিক মাত্ৰ ।

ত্ৰিকুণ্ডেৰ প্ৰাচুৰ্বাৰ-সময়ে, ধৰ্ম্ম-জীবন-লাভেৰ যে সকল ভিন্ন আদৰ্শ প্ৰচলিত ছিল, সেইগুলিৰ পৰম্পৰ বিৱৰণ বা একত্ৰেৰ বিশিষ্ট পৱিত্ৰতাৰ পৰিহাৰ কৱিয়া, গীতা উহাদেৰ মধ্যে সামঞ্জস্য সংস্থাপনেৰ চেষ্টা কৱিয়াছে । অক্ষকে পাইতে হটলে, বুদ্ধি-কৃত বিচাৰ বা ‘জিজ্ঞাসা’, উন্নমেৰ সহিত স্বার্থ-ত্যাগ, জুলন্ত ভক্তি, যৌগিক ধ্যান-ধাৰণা, এবং যাগ-যজ্ঞাদিৰ আচৰণ,— এ সকলগুলিই তৎ-কালে সাধন বলিয়া পৱিগণিত ছিল । ঈশ্বৰ-প্রাপ্তি-পথে, কোন্টীৰ কোথায় ঠিক স্থান, এবং কোন্টীৰ প্ৰয়োজনীয়তা বা মূলাই বা কঠটুকু, গীতা তাৰাই দেখাইয়াছে এবং সকলগুলিৰ মধ্যে সংক্ষি-স্থাপনেৰ চেষ্টা কৱিয়াছে । যুক্ত জয় কৱিতে হটলে যে, সকলে মিলিয়া আক্ৰমণ কৱিলেই সাফল্যলাভ কৱিতে পাৱা যায়, গীতাৰ বিশ্বাস তাদৃশ আক্ৰমণে নিবন্ধ ছিল দেখা যায় । ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি-সমূহকে একত্ৰ, মিলাইতে পাৱিলে যেমন এক অখণ্ড সমষ্টি গড়িয়া উঠে, তজনপ ঐ সকল ভিন্ন সাধন-প্ৰণালীৰ সামঞ্জস্যেৰ আদৰ্শ,—এক পৰমেশ্বৰ দ্বাৱা নিয়ন্ত্ৰিত থাকিয়া, এই জগতেৰ সহিত জগদ্বাসী ভিন্ন ভিন্ন লোকগুলিকে এক যোগ-সূত্ৰে বাঁধিয়া দিয়া । একটা অখণ্ড সমষ্টিতে যে পৱিণতি,—ইহা তাৰাই আদৰ্শ ।

মধুসূদন সৱন্মতীৰ মতে, উপনিষদে যাহা সূচিত হইয়াছে, গীতাতেও কৰ্ম্ম, উপাসনা ও জ্ঞান এই ত্ৰিবিধি প্ৰণালী প্ৰদৰ্শিত হইয়াছে এবং এই তিনটা প্ৰণালী যথাক্রমে প্ৰত্যেক তিন তিন অধ্যায়ে বিচাৰিত ও ব্যাখ্যাত হইয়াছে । যাহাই হউক, মধুষ্য-চিন্তেৰ তিনটা বিভাগেৰ দিকেই গীতায় জোৱা দেওয়া হইয়াছে । ভিন্ন ভিন্ন লোক, স্ব স্ব চিন্তেৰ অবস্থানুসাৰে ভিন্ন ভিন্ন প্ৰণালীৰ অনুসৰণ কৱিয়া ঈশ্বৰ-তত্ত্বেৰ সম্মুখীন হয়, গীতা এ কথাৰ প্ৰয়োজনীয়তা অনুভব কৱিয়াছেন । নৈতিক জীবনে মানুষেৰ

অষ্টর-রাজ্য, সৎ ও অসৎ প্রবৃত্তির মধ্যে যে সংগ্রাম অবিরত চলিতেছে,—
কেহ বা সেই বিরোধের মধ্য দিয়া পরমেশ্বরকে পাইতে চায়; আবার কেহ বা
মমুষ্য-চিন্তে যে সংশয়ের তরঙ্গ উন্ধিত হইয়া থাকে, সেই সংশয়ের মধ্য
দিয়া পরমেশ্বর-তত্ত্বে উপনীত হইতে চায়। আবার, কাহারও কাহারও
পক্ষে, যাহাদের চিন্ত অমুরাগার্দি ও ভাব-প্রবণ, তাহারা প্রেম ও সেবা দ্বারা
পরমেশ্বরকে ভজনা করিতে চায়।

জ্ঞান-মার্গ

আমাদের অন্তঃকরণের ধর্মই এই যে, উহা কোন বস্তুরই আংশিক
জ্ঞান লইয়া সম্মত থাকে না ; উহা যে পর্যন্ত না এই বিশ্বের তাৎক্ষণ বস্তুরই
সম্পূর্ণ জ্ঞানলাভ না করিতে পারিতেছে, ততক্ষণ সম্মত থাকিতে পারে না ।
ততদিন মনের অস্থিরতার নিরুত্তি হয় না । সমগ্র বিশ্বের সম্পূর্ণ বোধ-
লাভের শক্তি মনের আছে, এবং একটা স্মৃতি বিশ্বাস আমাদের অন্তঃকরণে
নিহিত আছে । দুই প্রকার জ্ঞানের উল্লেখ গীতায় দেখিতে পাওয়া যায় ।
যে জ্ঞানে আমরা বাহু বস্তু—একের বাহিতে অপরটী এইভাবে—বোধলাভে
সমর্থ হই, সে এক প্রকারের জ্ঞান । আর, কার্য-কারণের শৃঙ্খলার দ্বারা
বিধৃত এই বাহু-বস্তুগুলির অন্তরালে যে সূক্ষ্ম সন্তা অমুস্যুত রহিয়াছে,
যে অন্তর্দৃষ্টির বলে তাহার উপলক্ষ্য করিয়া থাকি, সেটী এক প্রকার জ্ঞান ।
আজ্ঞা, যখন কেবল বৃক্ষের সাহায্যে বস্তুদর্শন করে, তখন উহা বাহু বস্তুর
মধ্যে আপনাকে হারাইয়া ফেলে এবং প্রকৃতির ক্রিয়ার সহিত আপনাকে
অভিমুক্ত বলিয়া ভাবে, আপনার স্বাতন্ত্র্য আর মনে আইসে না । কিন্তু বাহু
বস্তুর অন্তরালে যে সন্তা অমুস্যুত রহিয়াছে তাহাকে বুঝিতে হইলে, ঐ
ভাস্তু অভেদ-প্রতীতির জালকে ছিন করিতে হইবে । এই যে বাহু বিকার-
বর্গের বৃক্ষিদ্বারা লক্ষ জ্ঞান, ইহাকে গীতায় ‘বিজ্ঞান’ শব্দে নির্দেশ করিয়াছে ।
এই বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন অপর যে জ্ঞানটী, তাহা দ্বারা সমস্ত বিকারের যাহা
মূল-তত্ত্ব তৎসম্বন্ধে বোধ লাভ করিতে আমরা সমর্থ হই । সর্বপ্রকার
জ্ঞানই ব্রহ্মেরই জ্ঞান । দর্শন শান্ত্রই বল বা বিজ্ঞান শান্ত্রই বল, উভয়
শান্ত্রেরই চেষ্টা ইহা দেখান যে, বাহু বস্তুই হউক বা অন্তর বস্তুই হউক
—সমস্তই—এক পরমাত্মা-তত্ত্বের বিকাশ । সকলের মূলই এক । চিকিৎসা
রাজসিক শক্তির প্রভাব সমধিক হইলে, বিজ্ঞানশান্ত্রামুমোদিত জ্ঞানের
সমুদ্রেক হইয়া থাকে । আর, যখন চিকিৎসা সম্বন্ধের বৃক্ষ হয়, তখনই
আধ্যাত্মিক জ্ঞানের, অন্তর্দৃষ্টির উদয় হয় । বিজ্ঞানশান্ত্রের অসম্পূর্ণ, আংশিক

জ্ঞানকে যখন আমরা আত্মার পূর্ণ জ্ঞান বলিয়া ভূম করি, উহাকেই গীতাকার ‘অপরা বিষ্ণা’ বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন ; ইহা মনে তমো-গুণের উদ্দেকের ফল। এ জ্ঞানে, জগতের বিকার-রাশি দ্বারা অঙ্গ-তত্ত্ব প্রচলন হইয়া পড়ে, এবং এই জ্ঞানের চক্ষে পারমার্থিক জ্ঞানটা একটা অনুমানের বিষয় মাত্র বলিয়া প্রতীত হইতে থাকে। বিজ্ঞান অবশ্য মনের অজ্ঞানাঙ্ক-কারকে দূরাভূত করিয়া দেয় ; ইহা যে জগতের বোধ জন্মায়, তাহার অপূর্ণতার কথা ও প্রকাশ করে এবং ইহার অতীত যে একটা বস্তু আছে, তাহার জন্যও মনকে প্রস্তুত করে। ইহা মনুষ্য-চিন্তে গর্ববানুভবের উদ্দেক করিতে দেয় না ; কেন না, আমরা বুঝিতে পারিয়ে, বিজ্ঞানশাস্ত্র যে বোধ উৎপন্ন করে, সে জ্ঞান পূর্ণজ্ঞান নহে, উহা বস্তুর সমগ্র অংশকে জানাইতে পারে না। অতীত কালের গর্ভস্থ অনেক জ্ঞান আমাদের স্মৃতিতে বিলুপ্ত হইয়া যায় ; ভবিষ্যতের গর্ভে যাহা নিহিত আছে, তদ্বিষয়েও আমাদের নিশ্চিত বোধ নাই। বিজ্ঞানের পক্ষে, জগতের মূল-কারণের অনুসন্ধান ও মনুষ্যের ভাগ্যে পরিণামে কি আছে তদ্বিষয়ক জিজ্ঞাসা,— দ্ব্যর্থ চেষ্টায় পর্যাবসিত হয়। এ সকলের তত্ত্ব বুঝিতে হইলে, বিজ্ঞানের সঙ্গে অপর এক প্রকার জ্ঞানের সংযোগ অবশ্য কর্তব্য হইয়া উঠে। “পরিপ্রক্ষ ও সেবা দ্বারা সেই তত্ত্ব বুঝিতে চেষ্টা করিতে হয়”—গীতার এই কথা এই উদ্দেশ্যেই বলা হইয়াছে। মনের এই সামর্থ্য জন্মাইতে হইলে, চিন্তের গতি—বিষয়-প্রবণতা—ফিরাইয়া দিতে হইবে ; চিন্তের সংস্কার-সাধন করিতে হইবে। এই জন্যই, অর্জুন চর্ম-চক্ষু দ্বারা সেই সত্য দেখিতে পান নাই, তিনি দিব্য দৃষ্টি লাভের প্রার্থনা জানাইয়াছিলেন। মানুষ দ্বিতীয়-কৃপায় যে অন্তদৃষ্টির বলে জগতের সমস্ত পদার্থকে এক অঙ্গেই নিরস্তুর অধিষ্ঠিত বলিয়া দেখিতে ও বুঝিতে পারে,—সেই তত্ত্বটাই গীতায়, কবির অতিশয়োক্তিতে, “বিশ্বরূপ-দর্শন” নামে প্রসিদ্ধিলাভ করিয়াছে। গীতার বিশ্বাস এই যে, এইরূপ আধ্যাত্মিক দৃষ্টিলাভ করিতে হইলে, মানুষকে সর্ববিদ্যা আত্মস্থ হইয়া থাকিতে হইবে এবং চিন্তকে অন্তরাত্মায় নিমগ্ন রাখিতে হইবে। কে সেই সত্যটাকে প্রচারদান করিয়া, আবৃত করিয়া, রাখিয়াছে ? আমরা যে সত্যটাকে দেখিতে পাই না, অনুভব করিতে পারিতেছি না, উহা

যে কেবল আমাদের বুদ্ধিরই দোষে তাহা নহে ; উহা আমাদের স্বার্থপর বাসনারও দোষে। এই অস্ত্রান্তা বা দৃষ্টি-হীনতা দূর করিতে হইলে, আমাদের আজ্ঞার উপরে যে দেহের ও ইন্দ্রিয়ের একটা মালিন্যের ছায়া পড়িয়াছে তাহার অপসারণ করিতে হইবে, এবং এমন একটা আধ্যাত্মিক দৃষ্টি জাগাইয়া তুলিতে হইবে যাহা নৃতনভাবে বস্ত্র-তন্ত্রকে দেখিতে পারে। অন্তরঙ্গ বাসনার তুমুল আবর্ত এবং প্রবৃত্তির তাৎ বহি-দাহের, একান্ত ভাবে নিবারণ করিতে হইবে। ইতস্ততঃ বিক্ষিপ্ত ও অশ্বির চিন্তকে, প্রশান্ত হৃদের ঘ্যায়, স্থির ও শান্ত করিতে হইবে। তাদৃশ চিন্তেই কেবল ব্রহ্ম-জ্ঞানের আলোক-পাত হইতে পারে। আমাদের বুদ্ধি ও বিচার-শক্তির পরিমার্জনা আবশ্যিক। কিন্তু এই শক্তি ক্রিয়া করিবে তাহা আমাদের পূর্ববার্জিত স্বভাব বা সংস্কারের উপরে নির্ভর করে। এমন ভাবে চিন্তের বিশুদ্ধি-সম্পাদন করিতে হইবে, যাহাতে আধ্যাত্মিক দৃষ্টি-সম্পন্ন হইয়া, ইহা জগৎকে দেখিতে পারে।

গীতাতে যে যোগের কথা উল্লিখিত হইয়াছে, তাহা এই চিন্ত-শুক্রির উপায়কূপে। যোগাচরণ আমাদিগকে এমন একটা পথ দেখাইয়া দেয় যদ্বারা আমরা এই সতত-চঞ্চল জীবহৈর মধ্যে নিমজ্জিত না থাকিয়া, আমরা একটা বিষয়াতীত অবস্থায় প্রবেশ করিতে পারি, যেখানে উপস্থিত হইলে, এই জগৎ-রহস্যের দ্বার খুলিবার চাবি আমাদের হস্তগত হয়। যোগাভ্যাসের মুখ্য স্তর এইগুলি—(১) দেহ, ইন্দ্রিয় ও মনের বিশুদ্ধি-সম্পাদন, যাহাতে উহাদের মধ্যে ব্রহ্মালোক প্রবিষ্ট হইতে পারে। (২) বিষয়ে বিক্ষিপ্ত চিন্তের প্রত্যাহার বা সংযম এবং আজ্ঞা-কেন্দ্রে স্থির রাখা। (৩) পরমাত্মার সহিত আজ্ঞার একত্র সম্পাদন। পাতঞ্জল-যোগসূত্রের ঘ্যায়, গীতাতে অবশ্য প্রগালোবক্তাবে যোগের উপদেশ প্রদত্ত হয় নাই ; কেবল ভিন্ন ভিন্ন সাধনের কথা বলা হইয়াছে।

গীতায় এমন কতকগুলি সাধারণ নিয়মের উল্লেখ করা হইয়াছে, যাহা সার্ববজ্ঞনীন, সকলেরই গ্রহণের উপযুক্ত—যিনি যেরূপ মতই পোষণ করুন না কেন। শ্রুক্ষা-সম্পন্ন হইতে হইবে ; অন্তরঙ্গ প্রবৃত্তি-বাটিকার বেগ দমিত রাখিতে হইবে ; সর্ববদ্ধ ভগবচিচ্ছাপরায়ণ থাকিতে হইবে। আজ্ঞা-

দৃষ্টির নিমিত্ত একটা স্থির প্রশান্ত অচঞ্চল অবস্থা লইয়া আসিতে হইবে। প্রবৃত্তি দমনের ফলে চিন্ত যখন প্রশান্ত হয়, তখনই আত্মার মধ্যের বাণী শুক্ত হয়। “সমত্বই প্রকৃত যোগ।” “বাতরহিত স্থানে প্রদীপ যেমন নিষ্পন্দ থাকে, তেমনি আত্মার মধ্যে পরমাত্মার সাক্ষাৎ লাভ করিলে, চিন্ত শান্তিও পরমানন্দে পূর্ণ হয়। বিষয়-স্পর্শজ্ঞনিত স্থুতের সহিত এ স্থুতের তুলনা হয় না। যাহা পাইলে আর সত্য হইতে বিচুতি হয় না, যে লাভ অপেক্ষা অপর কোন লাভের বস্তু নাই; যে অবস্থায় অত্যন্ত দৃঃখও বিচলিত করিতে পারে না; ইহা সর্ববিধ দৃঃখ হইতে বিযুক্ত অবস্থা;—ইহাই যোগ।” আত্ম-লাভের নিমিত্ত যোগাচরণের একান্ত আবশ্যিকতা নাই। বশিষ্ট বলিয়াছেন—“চিন্তনাশের দ্রুইটী মাত্র উপায় আছে; এক যোগ, অপর জ্ঞান। যোগাভ্যাসে মনোবৃত্তির দমন হয়; জ্ঞানালোচনায় সম্যগ্দর্শন উৎপন্ন হয়। কাহারও পক্ষে যোগ উপযোগী নহে; আবার, কাহারও পক্ষে জ্ঞানের উপযোগিতা নাই।” কর্ম্ম ও উপাসনা দ্বারাও আত্মালাভ ঘটিতে পারে।

ব্যক্তিবিশেষের পক্ষে যোগের স্থান থাকিলেও, যোগাভ্যাসের অনিষ্ট সম্বন্ধেও গীতাকে অবহিত দেখা যায়। নিরাহারে থাকিলেই সিক্কিলাভ করা যায় না; উহাতে ইন্দ্রিয়ের সামর্থ্যের ক্ষয় হয়; কিন্তু চিন্তের রস বা প্রবৃত্তির ক্ষয় হয় না। ইন্দ্রিয়ের শাসন করা এবং বাহ বিষয়ের আকর্মণে অটল থাকা—একান্ত কর্তৃব্য। কিন্তু জ্ঞান উৎপন্ন না হইলে ইহা সন্তুষ্ট হয় না। বাহ বস্তুর প্রত্যক্ষের সহিত আত্ম-সাক্ষাৎকারের তুলনা করা যাইতে পারে। বিজ্ঞানামূল্যাদিত তর্ক দ্বারা ইহার দৃঢ়তা সম্পাদিত হয়। ইহা বিচার-শূল্য, অঙ্গ বিশ্বাস মাত্র নহে। জ্ঞান ও বৈরাগ্য যোগে ইহার নিষ্পত্তি। ইহা একটী পরিপূর্ণ আন্তর অনুভব। এই অনুভবে চিন্তের চাঞ্চল্য থাকে না; আত্মা শান্তি-রসে নিমগ্ন হইয়া যায়।

একবার এই জ্ঞান উৎপন্ন হইলে, আমাদের অন্তরঙ্গ ভাব (Emotion) ও সংকল্পেরও (Will) পরিপুষ্টি জন্মিয়া থাকে, তাহাও বুঝা যায়। মহাবন্দের মধ্যে, আত্মালোকে সৈথির-দর্শন সম্পাদিত হয়। অনন্ত পরমাত্মার অবিচ্ছিন্ন সেবায় ও আরাধনায় জীবনের সমস্ত আকাঙ্ক্ষা পরিত্যন্ত হয়। “যিনি ব্রহ্মজ্ঞ, তিনি নিত্য-যুক্ত ও একভক্তি।” “যিনি

আমাকে জানিয়াছেন, তিনি হৃদয় দিয়া আমাকে ভজনা করেন।” “যিনি আমাকে জানিয়াছেন, তিনি মদগত-চিত্ত, মদগত-হৃদয়।” এ অবস্থায়, জগতের হিতার্থ কর্ষ্ণেরও একটা প্রয়োজন উপস্থিত হয়। আমাদের অন্তরঙ্গে আজ্ঞার স্বরূপ যতই আমরা জানিতে পারি, ততই অপরের অভাব পূরণের জন্য অন্তর্দৃষ্টি ও জাগিয়া উঠে, কেন না সকলের মধ্যে একই নারায়ণ বাস করেন। পৃথিবীর সর্ববশ্রেষ্ঠ জ্ঞানী বুদ্ধদেবের দৃষ্টিক্ষেত্রে আমাদের সম্মুখে উপস্থিত আছে; যিনি চত্বারিংশত্বর্ষকাল পরোপকারে,—মানব-সেবায় আজ্ঞা-নিয়োগ করিয়াছিলেন।

কাহারও কাহারও ধারণা এই যে, নৈতিক চরিত্রোৎকর্মের সহিত জ্ঞানের বিশেষ কোন সম্পর্ক নাই। জ্ঞান আমাদের চরিত্রের একটা অন্ত্যাবশৃঙ্খলা অঙ্গ নহে। আমাদের বুদ্ধি ত সর্ববদ্ধাই বিচারে ভ্রম-প্রামাদের বশবন্তী; নৈতিক আচরণেও বুদ্ধির ভ্রম-প্রামাদ পরিলক্ষিত হয়। জ্ঞানকে সৎ ও বলা যায় না; অসৎও বলা যায় না; কেন না, সাধুজীবনের বিনাশ ও বৃদ্ধি উভয় কার্য্যেই ত জ্ঞানের ব্যবহার করা যায়। কিন্তু এই যে জ্ঞানের কথা হইতেছে, ইহা বৈষয়িক জ্ঞান ভিন্ন অপর কোন জ্ঞান নহে। ইহা আংশিক, একদেশদর্শী, অসম্পূর্ণ, খণ্ড জ্ঞান। কিন্তু গীতায় যে জ্ঞানের উল্লেখ করা হইয়াছে, সে জ্ঞান অখণ্ড, পূর্ণ। এ জ্ঞান জন্মিলে, জীবে জীবে ভেদ-দর্শন চলিয়া যায়; এ জ্ঞানে বুঝিতে পারা যায় যে, এই ভেদ-বুদ্ধি জ্ঞানের শেষ কথা নহে;—এবং এই ভ্রান্তি ভেদ-বুদ্ধির উপরে আমাদের যে আচরণ প্রতিষ্ঠিত, তাদৃশ আচরণ বা অমুষ্ঠান কল্যাণপ্রদ হইতে পারে না। গীতোক্ত এই জ্ঞান আমাদিগকে বলিয়া দেয় যে, একই মূল উৎস হইতে সকল জীবই উৎপন্ন হইয়াছে; সকলের অন্তরে এক স্বতঃসিদ্ধ নিত্য পুরুষ অবস্থান করিতেছেন;—ভিন্নতা আসিবে কোথা হইতে? “পরম বস্তুর দর্শন লাভ হইলে, ইন্দ্রিয় ও বিষয়-বিজ্ঞান আপন শক্তি হারায়।”

ভক্তি-মার্গ

মানুষের অন্তরে যে ‘রসের’ (Sentiment) উৎস নিহিত আছে, সেই রসের বশে আমরা যে সৎকার্যে প্রবৃত্ত হইয়া থাকি, ভক্তি-মার্গ বা ভক্তির পথটা সেই সৎকার্যের পরিচায়ক। ভক্তি—জ্ঞান ও কর্ম হইতে ভিন্ন ; ইহা মনের রসপ্রথগ আনুরক্তি। মনুষ্য-চিত্তে যে ভাবের বা রসের বীজ প্রসূত আছে তগবানে অর্পিত হইলে উহার বিকাশ হয়। এই মধুর রস, এক মানুষের হৃদয়ের সহিত অপর মানুষের হৃদয়কে বাঁধিয়া দেয়, এবং যখন উহার প্রভাবে তগবানে ও মানুষে সমৃক্ষ স্থাপিত হয় তখন উহাই ধর্ম্মভাবে সজীব হইয়া উঠে। মনুষ্য-চিত্তে প্রেম ও ভগবদ্ভক্তি না জাগিলে, তাহার দুর্দশার সৌমা থাকে না ; সে আপনা লইয়াই ব্যস্ত হয় ; আপনার সঙ্গীর্ণ গণ্ডার মধ্যে আবক্ষ হইয়া পড়ে। প্রকৃত পথে নিয়ন্ত্রিত করিতে পারিলে এই প্রেম মানুষকে পরমেশ্বর-দর্শনে নিযুক্ত করে। ধনী, দরিদ্র, বিদ্বান, মুর্থ—সকলেরই ইহাতে সমান অধিকার এবং ইহা বড়ই সুগম মার্গ। ভগবদভিপ্রায়ের অমুবর্তন, সংজ্ঞাসের নিয়ম পালন, কিংবা জ্ঞানের অমূলীলন,—এগুলি যেমন কঠিন, প্রেমে আত্ম-দান সেৱনপ কঠিন নহে। অন্যান্য পথের স্থায় এ পথটাও তুল্যকৃপে ফলপ্রদ। কিন্তু কেহ কেহ ইহাকে সর্বাপেক্ষা অধিকতর ফলপ্রদ বলিয়া মনে করেন ;—কেন না, অপর দুইটা উপায় রাখে পরিগণিত ; কিন্তু ভক্তি নিজেই নিজের ফলস্বরূপ বলিয়া কথিত হয়।

ভক্তি-মার্গ অতীব প্রাচীন ; অতীতের গর্ভে ইহার উৎপত্তির কথা প্রচন্দ হইয়া রহিয়াছে। উপনিষদে উল্লিখিত উপাসনাতত্ত্ব এবং ভাগবত-ধর্ম্মাত্মক ভক্তি-বাদ, গীতার গ্রন্থকারের উপরে বিশেষ প্রভাব বিস্তীর্ণ করিয়াছে বলিয়া মনে হয়। উপনিষদে নানাহানে বিক্ষিপ্তকৃপে শুক্তকটা গৃহীতাবে যে ধর্ম্মতত্ত্ব নিহিত আছে, গীতাকার তাহারই মধ্যে একটা শৃঙ্খলা বাঁধিবার চেষ্টা করিয়াছেন। উপনিষদে যিনি নির্বিশেষ দ্রুক্ষ বলিয়া বর্ণিত, তিনিই গীতায়—“বৃক্ষিমান্দিগের বুদ্ধি, তে জ্ঞানিদিগের তেজ,”

“দেবতা ও মনুষ্যের আদি, আবিদিগের মধ্যে সর্বশ্রেষ্ঠ, এবং সর্ব-সংহারক মৃত্যু” রূপে বর্ণিত হইয়াছেন। নির্বিশেষ অব্যক্তের চিন্তা ও উপাসনায় মৃক্ষিলাভ সম্ভব, কিন্তু শ্রীকৃষ্ণ বলিয়াছেন যে, ইহা বড়ই কঠিন ও দুর্গম ও ক্লেশপূর্ণ পথ। সান্ত সন্মীম মানুষের মন এমন কোন স্থির-ভূমি দেখিতে পায় না যাহার অবলম্বনে, সে—অনন্ত, অব্যক্তের দিকে অগ্রসর হইতে পারে। যে বস্তুর প্রতি আমাদের অনুরাগ ও প্রেম অর্পিত হয়, সেটা আমাদের হইতে ভিন্ন ; এইরূপ একটা স্বাতন্ত্র্যের বোধ উহাতে নিহিত থাকে। প্রেম ও আস্তি, প্রেমাস্পদের হৃদয়ের সহিত প্রেমিকের হৃদয়কে যত দৃঢ় করিয়াই বাঁধুক না কেন, উহাতে উভয়ের মধ্যে একটা ভেদ-বুদ্ধি থাকিয়াই যায়। আমাদের জ্ঞানের ঘায়, প্রেমেও একটা দ্বিতোর ভাব থাকিবেই। কিন্তু তাই বলিয়া, যে অবয়-বোধে মানুষকে দ্বিতোর বাহিরে লইয়া যায়, তাহা যে একটা নিম্ন-স্তরের সামগ্ৰী, ইহা মনে করা নিতান্তই ভুল। পরম পুরুষের ধারণা ব্যতীত, ভাঙ্গি বা প্রেমের সম্ভাবনা কোথায় ? পরম-প্রেম ও পরম-সৌন্দর্যের আধাৰ একটা সংগৃহ, সবিশেষ পুরুষের উপরেই আমুৱা হৃদয়ের প্রেম অর্পণ কৰিতে পারি; নির্বিশেষে নহে। আমাদেরই মনঃ-কল্পিত একটা ছায়াকে কি ভালবাসা যায় ? পরম্পর সম-বেদনা, পরম্পর সৌহার্দ, পরম্পর হৃদয়ের আদান-প্রদান ব্যক্তিরেকে প্রেম কৰুক্ষে উৎপন্ন হইবে ? যিনি অনুরাগের বস্তু হইবেন, তিনি আমার অভাৱ পূৰণে সমৰ্থ হইবেন। যে দেবতা আমার প্রেমাস্পদ, যাহার উপরে আমি আমার হৃদয়ের অনুরাগ অর্পণ কৰিয়া আস্তি হইয়া পড়িয়াছি, সে দেবতাকে শোণিতবর্ষী হইলে চলিবে না; তাহাকে নিষ্ঠণ নির্বিশেষ হইলে চলিবে না; তাহাকে প্রেমাস্পদ হইতে হইবে। যিনি প্রেমের দেবতা, দয়াল ঠাকুৱ ; দুঃখে যাহার চিন্ত বিগলিত হয় ; তাহাকেই কেবল আমুৱা সমস্ত হৃদয় দিয়া ভালবাসিতে পারি এবং তাহারই চৰণ-তলে বিলুপ্তি হইতে পারি। ভক্তের সম্মুখে এমন দেবতারই দ্বারা খুলিয়া যায়। তাই, আমার করণার দেবতা উচ্চেংস্বরে ডাকিয়া বলিয়াছেন—“কৌন্তে ! আমি প্রতিজ্ঞা কৰিয়া বলিতেছি, আমার যে ভক্ত তাহার কোন দিনই বিনাশ হয় না।”

কর্ম করিলেই ফল জন্মে—এই যে কর্মের একটা অলঝ্য নিয়ম, এই নিয়ম ঈশ্বরকে সংসারে বাঁধিতে পারে না। পরমেশ্বরে ভক্তি, কর্মের বন্ধনকে বিনষ্ট করিয়া ফেলে। এতদ্বারা যে কর্মের নিয়ম উল্লঙ্ঘিত হইতেছে, তাহা নহে; কেন না, ঈশ্বর-ভক্তিরও ফলপ্রসবের শক্তি আছে। **ত্রীকৃত বলিয়াছেন**—“যদি দুরাচার লোকও, হৃদয়ের সমস্ত অনুরাগ ও ভালবাসা দ্বারা আমাতে আসক্ত হয়, তাহাকেও সাধু বলিয়াই জ্ঞান করিবে; কেন না, সে ব্যক্তি পরমেশ্বরে অনুরক্ত থাকিবার স্থির-সংকল্প করিয়াছে, সুতরাং সে অচিরাতি ধার্মিক হইয়া উঠিবে।” পরমেশ্বর স্ময়ং কাহারও স্বীকৃত বা দুষ্কৃতের গ্রহণ করেন না ইহা সত্য; কিন্তু তাহার বিধানে জগৎ-সামাজ্যের এমনি নিয়মানুবর্ত্তিতা যে, এমন কোন ঘটনাই জগতে ঘটে না, যাহা কোনও ফল উৎপাদন করে না। পরমেশ্বরই সকল যত্ন ও তপস্তার ফল-ভোক্তা—এক হিসাবে এ কথাটাও খুব সত্য। এই প্রকারেই আমাদিগকে আপাত-বিরোধী বাক্য-দ্বয়ের একটা সমস্য ও সামঞ্জস্য করিয়া লইয়া, বিরোধ-পরিহার করিতে হয়—যেমন “আমার দ্বেষ্য বা প্রিয় কেহই নাই;” আবার,—“আমার যে ভক্ত, সে আমার নিতান্তই প্রিয়।” ভগবান् মানুষের চিন্তায় নিয়ত ব্যাপৃত থাকেন।

“মুকের আন্তর-গ্রাহণের স্থায়” পরমেশ্বরে ভক্তির স্বরূপকে কথায় বুঝান যায় না। কিন্তু তবুও, সাধারণ-ভাবে এই রসজ আনুরক্তি বা ভক্তির মুখ্য স্বরূপ সম্বন্ধে দুই একটা কথা বলা যাইতে পারে। যাহা একান্ত নির্দোষ ও সর্বপ্রকারে যাহাতে পূর্ণতা আছে, এরূপ বস্তুতে ভক্তি ও হৃদয়ের অনুরাগ অর্পিত হইয়া থাকে। পূর্ণতা সম্বন্ধে আমাদের মনের যতদ্বৰ উচ্চ ধারণা সম্ভব, আমাদের প্রেমের বস্তুকে ততদ্বৰ পূর্ণ হইতে হয়। নারদ তাহার ‘ভক্তি-সূত্র’ গ্রন্থে, মানুষের প্রেমের কথা তুলিয়া, ভগবৎ প্রেমের কথা বুঝাইয়াছেন। সে স্বল্পেও, মানুষকে আপনার ক্ষুদ্র আগ্নিত্বের উপরে উঠিয়া, আদর্শের প্রতি প্রেম করিতে বলা হইয়াছে। বিশেষ এই যে, সেই পরম আদর্শ প্রায়ই আপনাকে ব্যক্তক্রপে দর্শন দেন। যিনি পুরুষোত্তম, তিনিই ভক্তির বস্তু। তিনি জ্ঞান-জগৎ ও জড়-জগৎকে অনুপ্রাণিত করিয়া রাখিয়াছেন। সূক্ষ্ম ভূত-সকল—যাহাদিগকে বিকার-

বর্গের মূল-কারণ বলিয়া মনে হয়, তাহাদিগের সহিত পরমেশ্বরকে অভিমন্ত মনে করা সঙ্গত নহে; আবার, মৌমাংসকদিগের মত, ঈশ্বরকে যজ্ঞের প্রভু ও ভোক্তা বলাও উচিত নহে। প্রাকৃতিক যে সকল শক্তিকে মামুষ নামা ক্রিয়া-সম্পদক ‘দেবতা’ নামে কল্পনা করিয়া লয়, ঈশ্বরকে সেই সকল দেবতা-বোধে অর্চনা করাও যুক্তি-যুক্ত নহে। তাঁহাকে সাংখ্যোক্ত পুরুষ বলিয়া মনে করিলেও চলিবে না। এ সকলই তিনি সন্দেহ নাই, কিন্তু তিনি এ সকল হইতেও অধিক :* গীতা বিশেষ করিয়া বলিয়া দিয়াছেন যে, পরমেশ্বর সকল জীবের অন্তরেই বাস করেন। যদি মনুষ্যজানের সঙ্গে তাঁহার কোন প্রকার সম্বন্ধই না থাকে; যদি তিনি একান্ত জ্ঞানাতীত বস্তুই হন, তাহা হইলে তিনি কিরূপে মামুষের উপাস্ত হইতে পারেন? আবার, যদি জীবের সহিত তাঁহাকে একান্তরূপে অভিমন্ত বলিয়া মনে করা যায়, তাঁহাতেও তাঁহাকে উপাস্ত বলা যাইতে পারিবে না। তিনি জীবের সঙ্গে অভিমন্ত হইয়াও, জীব হইতে ভিন্ন। তিনি, প্রকৃতি বা “লক্ষ্মী” সহিত ঘনিষ্ঠ সম্পর্কে আসিয়া, জগতের প্রভু ও নিয়ন্তা ও সর্ব-কামনার পরিপূরক। তাঁহার সঙ্গে মিলিয়া গিয়া একাত্মত হইবার—একাত্ম-বোধের—আনন্দ এই প্রকারে বর্ণিত হইয়াছে—“আমাতেই মনকে আবক্ষ রাখিবে, আমাতেই বুদ্ধিকে অর্পণ করিবে, অতঃপর নিরন্তর আমাতেই বাস করিতে পারিবে।” জগতের সর্ব প্রকার বৈষয়িক স্থূল, এই পরমানন্দের আংশিক অভিযোগ্য। সকলের মধ্যেই চিরস্তন প্রেমের দেবতা নিরন্তর বাস করিতেছেন বলিয়াই, আমরা সকলকে ভালবাসিয়া থাকি। যিনি প্রকৃত ভক্ত, তাঁহার মনে কদাপি ঔদ্ধত্যের আবির্ভাব হয় না; তাঁহার চিন্ত নিয়ত বিনয়ে অবনত হইয়া উঠে। তাঁহার সেই আদর্শ-বস্তুর সম্মুখে, তিনি ‘কোন্ ছার’! এই প্রকার আজ্ঞা-বিলোপ ধর্ম-জীবন-লাভের প্রথম কল্প। “পরমেশ্বর দীনতাকেই ভালবাসেন।” পরমেশ্বরের সঙ্গ-বিচুত হইলে মামুষের কিছুই থাকে না, তাহার সন্তাই বিলুপ্ত হয়,—ভগবদ্ভক্তের ইহাই অনুভব। ভক্তি, হয় ঈশ্বর-প্রীতি ঝর্পে, নয় ত ঈশ্বর-বিরহে হৃদয়ের দৈন্যক্রপে নিজেকে প্রকাশ করে। হৃদয় যাঁহাতে অনুভক্ত হয়, তাঁহার

* অঃ ৮ ; ৪।

অপার্থিব মূল্য যখন ভক্ত বুঝিতে পারে, তখন সে স্বীয় ব্যক্তিত্বে—আপনার অকিঞ্চিকারিত্ব অনুভব করে; এবং তাহা বুঝিয়া, তাঁহারই করণার উপরে সম্পূর্ণরূপে আপনাকে ফেলিয়া দেয়—একান্ত নির্ভর করিতে শেখে। একান্ত নির্ভর-শীলতাই প্রকৃত উপায়। “তোমার চিন্তকে আমারি মধ্যে নিমজ্জিত করিয়া দাও; আমার ভক্ত হও; আমারি সম্মুখে প্রণত হও; তখন আমাকে পাইবে। সত্যই বলিতেছি, তুমি আমার অত্যন্ত প্রিয়। সকল ধর্ম্ম পরিত্যাগ করিয়া, একমাত্র আমারি আশ্রয় গ্রহণ কর; দুঃখ করিও না; আর্মই তোমাকে সর্ববিধ পাপ হইতে বিমুক্ত করিব।” পরমেশ্বর আমাদের একান্তিক নিষ্ঠা চান; এবং ইহা নিশ্চয় ষে, তিনি আমাদের জ্ঞান ও অজ্ঞানতা গ্রহণ করিয়া আমাদের সবৎপ্রকার অপূর্ণতা দূর করিবেন, এবং সকলকে তিনি তাঁহার মঙ্গলের অসীম আলোকে ও পবিত্রায় পরিবর্ত্তিত করিয়া লইবেন। আবার, ভক্তের অন্তঃকরণে ভগবৎ-সেবার ইচ্ছা জাগরিত হয়; এবং “ভক্ত তখন মদগত-প্রাণ হইয়া, আমাকেই চিন্তা করে; আমারি কথার কৌর্তন করে, কেবল আমাকেই চায়।” ভক্ত যাহাই করুক না, সমস্তই ভগবানের উদ্দেশে ও তাঁহারই গৌরব ও মহিমা ঘোষণের নিমিত্তই করিয়া থাকে। তাহার সমস্ত কর্মই পরার্থ-পর হইয়া পড়ে। তাহাতে ক্ষুদ্র-স্বার্থের কালিমাপাত হইতে পারে না; সে আর কর্ম-ফলে আসক্ত হয় না। ইহা পরমেশ্বরে সম্পূর্ণরূপে আত্ম-সমর্পণ। ভক্ত একটা অক্ষ-অনুভূতি নহে। ইহা, সমস্ত হৃদয় দিয়া, ভগবানে আত্ম-নিবেদন। তাহার সমগ্র জীবনই ভগবৎ-প্রেমে ভরিয়া উঠে; এবং ইহাই তাহার জীবনের জ্ঞানস্তুতি হইয়া পড়ে। তাহার জীবনের উদ্দেশ্য কৃতকৃত্যতা লাভ করে; সে অমর হইয়া যায় এবং তাহার আত্ম-প্রসাদ উপশ্রুত হয়। সে আর অপর কোন বস্তু লাভের আকাঙ্ক্ষা রাখে না; সকল দুঃখ দূরে যায়; শান্তি ও মহানন্দে তাহার জীবন ভরিয়া উঠে ও সে আত্ম-রসে নিমগ্ন হইয়া যায়; স্তুতির বিশ্বাস, তাঁহাতে গ্রীতি, তাঁহাতে আনুরক্ষ, তাঁহাতেই প্রবিষ্ট হওয়া—ইহাকেই গীতা প্রকৃত ভক্তি বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন। ইহাই ইহার পুরস্কার।

ভক্তি অর্জন করিতে হইলে, প্রথমেই শ্রদ্ধা আবশ্যিক। যতদিন না ভজ্ঞের হনয়ে তগবান্ত স্বয়ং প্রকাশিত হন, ততদিন দৃঢ় বিখ্যাস রাখা কর্তব্য। বিখ্যাসই যখন সার বস্তু, ‘তথন’ ঈশ্বর-ভজ্ঞের চক্ষে, দেব-ভক্ত লোকেরাও সমাদৃত হন। মানুষের চিত্তের ও সংস্কারের অনন্ত বৈচিত্র্য বিবেচনা করিয়া, গীতাকার ধর্ম-জীবন-লাভে, প্রত্যেকের ব্যক্তি-গত স্বাধীনতা দিয়াছেন ও স্ব স্ব সংস্কারামুরূপ আদর্শ গ্রহণে কোন একটা বিশিষ্ট পস্থার নির্দেশ করেন নাই। লোকে আপন কৃষি অনুসারে উপাস্ত বস্তু ঠিক করিয়া লাউক, ইহাই গীতাকারের অভিপ্রায় ছিল। একেবারে অমুরাগ-শূন্তা অপেক্ষা, কোন এক প্রকার অমুরাগ শ্রেয়স্ত্র। কেন না, আমাদের চিত্তে যদি প্রীতি-রস বা ভালবাসা না থাকে, তাহা হইলে ক্ষুদ্র স্বার্থপরতা আসিয়া উপস্থিত হয়; স্বীয় আজ্ঞা-কেন্দ্রের বাহিরে যাইবার আর কোন প্রয়ুক্তি থাকে না। অনন্ত পরমেশ্বর, জীবের সম্মুখে আপনাকে অনন্ত আকারে প্রকাশিত করেন। ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র দেবতাগুলিও, সেই পরম তর্বেরই প্রকার-ভেদ মাত্র। গীতার মতে, অবতারের স্থান পুরুষোত্তমের নিম্নে। ব্রহ্মা, বিষ্ণু, শিব—ইহারা স্থষ্টি, স্থিতি, প্রলয়-কর্তা পর-ব্রহ্মের নাম না হইলেও, ইহাদিগকে পুরুষোত্তমের অধীন ও অঙ্গীভূত তরুণপে স্বীকার করা যায়। বৈদিক দেবতাদিগের উপাসনাও গীতায় মানিয়া লওয়া হইয়াছে। গীতায়, ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র দেবতার উপাসনার স্বাধীনতা ও প্রদত্ত হইয়াছে। ভক্তিপূর্বক যাহারই উপাসনা হউক না কেন, চিন্ত-শুক্রিই ইহার একমাত্র উদ্দেশ্য এবং তাদৃশ চিত্তে, অবশ্যে উন্নত ব্রহ্মালোক আপনিই ফুটিয়া উঠে।

কেন এরূপে ব্যক্তিগত স্বাধীনতা দেওয়া হইয়াছে, গীতায় তাহার আভাস আছে। মানুষের যেমন ভাবনা, তদমুরূপে তাহার স্বভাবও নির্মিত হয়। যেকৃপ তাহার বিশ্বাস, তদমুরূপ বস্তুও সে পায়। জগতে একটা নৈতিক নিয়ম,—একটা মহান् অভিপ্রায়—ক্রিয়া করিতেছে; তাই মনুষ্য, যদৃশ তাহার সংকল্প বা অভিপ্রায়, তাদৃশ বস্তুও পাইয়া থাকে। “যাহারা দেব-ব্রত, তাহারা দেব-লোকে যায়; যাহারা পিতৃলোককে চায়, তাহাদের সেই লোকে গতি হয়।” “উপাসক, যে দেবতার যে আকারে, শ্রদ্ধাপ্তি চিত্তে ভক্তিপূর্বক উপাসনা করে, তাহার সেই শ্রদ্ধাকে, সেই আকারে,

আমিই দৃঢ় করিয়া দেই। কোন ফল-লাভের কামনায়, উহারা শ্রান্কাযুক্ত হইয়া, দেবতার আরাধনায় নিযুক্ত থাকে। আমিই উহাদিগের সেই কামনার সাফল্য সম্পাদন করিয়া দেই।” রামানুজ বলিয়াছেন—“ত্রিষ্ণা হইতে স্তুত পর্যন্ত যাবতৌয় জীব, স্ব স্ব কর্মবশতঃ, জন্ম ও মৃত্যুর অধীন; স্তুতরাং ইহাদিগের কেহই উপাস্ত বস্তু হইতে পারে না।” কেবল সর্বব-নিয়ন্ত্রণ পুরুষেন্তমই একমাত্র উপাস্ত বস্তু; ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র বস্তু-গুলি, সেই উপাস্তে আরোহণ করিবার দ্বার মাত্র। দশম অধ্যায়ে, যে সকল বস্তু বা জীবে ভগবানের মহিমা ও গ্রিষ্ঠ্যোর বিশেষ অভিব্যক্তি দৃষ্ট হয়, সেই সকলে চিন্ত স্থির করিবার উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে। ইহা বেদাঙ্গে ‘প্রতীক উপাসনা’ নামে কথিত আছে। একাদশ অধ্যায়ে, সমগ্র বিশ্বকে ভগবানের রূপ বা আকার বলিয়া গ্ৰহণ করা হইয়াছে। দ্বাদশ অধ্যায়ে, বিশ্বের অধিষ্ঠাতা পরমেশ্বরে চিন্ত-স্পৃহ্যোর উপদেশ আছে। সর্ববাতীত ত্রিষ্ণবস্তুই কেবল আমাদিগকে মুক্তি দানে সমর্থ। অন্যান্য ভক্তেরা ক্ষুদ্র খণ্ড আনন্দ পাইয়াই সম্মত থাকে; কিন্তু যাহারা পরাম্পর ত্রিষ্ণের উপাসক, তাহারাই কেবল অখণ্ড পরমানন্দ লাভের অধিকারী।

ভক্তির যে সকল প্রকার-ভেদ নির্দিষ্ট হইয়াছে তন্মধ্যে, ভগবানের শক্তি, জ্ঞান ও মঙ্গলের অনুচিষ্টন; ভক্তিপূর্ণ হৃদয়ে সতত তাহার স্মরণ; অপরাপর ভক্তের সহিত বসিয়া, ভগবৎ-প্রসঙ্গে কথোপকথন ও তদ্গুণাবলীর কীর্তন; এবং তদমুমোদিত কর্মের অনুষ্ঠান। কোন একটা বিশেষ ‘ধৰা বাঁধা’ নিয়ম নির্দেশ করিয়া দেওয়া হয় নাই; আর তাহা দেওয়া যায়ও না। মনুষ্য-চিন্ত এই সকল ভিন্ন ভিন্ন প্রকারে পরম-বস্তুর সম্মুখীন হয়। বিষয়-ব্যাপ্ত চিন্তকে ঈশ্বরাভিমুখী করিবার উদ্দেশ্যে, নানাপ্রকার প্রতীক গ্রহণের ও নিয়মানুবর্ত্তিতার উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে। চিন্তের বিষয়-লোলুপতা দমন করিতে না পারিলে, পরমেশ্বরে ঐকাণ্ডিকী নিষ্ঠা অসম্ভব। এইজন্যই কোথাও কোথাও যোগাভ্যাস কথিত হইয়াছে। অন্তঃকরণের বিষয়-লিপ্ততা দূর করণের নিমিত্ত, নানাক্রপ উপাসনা এবং বিশেষ কালে বিশেষ অনুষ্ঠানের দ্বারা মনে ভগবৎ-স্মৃতি জাগাইয়া তুলিবার উপদেশও দৃষ্ট হয়। কোন কোন স্থলে এমন কথাও আছে যে, অন্য

চিন্তা ছাড়িয়া দিয়া কেবল ভগবচিন্তায় নিযুক্ত থাকিবে। ইহা কিন্তু নিষেধ-মুখী প্রণালী (১৮ অং, ৬৬ শ্লো)। সমগ্র বিশ্বকে ভূক্ষ-স্বরূপের অভিব্যক্তি বলিয়াও চিন্তা করিবার উপদেশ আছে (৭ম ও , ১শ অং)। জীবে ও জড়-জগতে ঈশ্বরের সন্তান দর্শন করিতে হইবে এবং আমাদের আচরণকে এমন ভাবে নিয়ন্ত্রিত করিতে হইবে যে, মানুষের মধ্যে যে ভগবান् বাস করেন, সেটা যেন আচরণে প্রকাশ পায়। একান্তিকী নিষ্ঠা এবং সম্পূর্ণ আত্ম-সমর্পণ—ভক্তি ও প্রপক্ষি—ইহারা একেরই দুই প্রকার-ভেদ মাত্র। যে কোন রূপের অবলম্বনে, একই পরমেশ্বরের উপাসনা করা যায়, গীতা ইহা স্বীকার করিয়াছেন। এই প্রকার উদার-ভাব আছে বলিয়াই হিন্দু-ধর্ম, ভিন্ন ভিন্ন আন্তর অনুভূতির ও উপাসনার একটা সমন্বয় করিয়া লইতে পারিয়াছে; নানাপ্রকার ধর্ম-বিশ্বাসকে ও মতকে একীকৃত করিয়া লইতে সমর্থ হইয়াছে; কতকগুলি আধ্যাত্মিক উৎকর্ষ-বিধানের বা স্মৃচিন্তিত তত্ত্বের মধ্যে একটা সুসম্মত সঙ্গতি স্থাপন করিতে পারিয়াছে। কিন্তু এই সমন্বয়ের মূল কথাটা এই যে, সত্য এক, কিন্তু তাহা প্রকার-ভেদে বহু আকার ধারণ করে।

ভক্তির পরিপূর্বস্থায়, উপাস্ত বস্তুর প্রামাণ্য সম্বন্ধে একটা দৃঢ়তা জন্মে। ইহা স্ব-প্রমাণসিদ্ধ ; অন্য কোন প্রমাণের উপরে ইহার সন্তা নির্ভর করে না। তর্ক দ্বারা ইহার প্রামাণ্য সিদ্ধান্ত করা যায় না। যাঁহারা প্রকৃত ভক্ত, তাঁহারা ঈশ্বরের স্বরূপ লইয়া বৃথা বিচার বা তর্ক করিতে বসেন না। ‘পরা ভক্তি’ উৎপন্ন হইলে, ভজনীয় বস্তুটি ছাড়িয়া আর অন্যত্র যাইবার প্রয়োজন জন্মে না। এই ভক্তি নির্বেচুক ও নিরস্তর—ইহার নিরুত্তি সন্তুবে না ; ভক্ত ইহার বলে ভজনীয় ঈশ্বরে নিত্য-যুক্ত থাকেন। অতি অল্প লোকেই ফলাকাঙ্ক্ষা না রাখিয়া ঈশ্বরের ভজন করেন ; ভাব-প্রধান ধর্মে, ভান ও কর্মানুষ্ঠানের বড় একটা আবশ্যকতা দৃঢ় হয় না ; কিন্তু গীতোভক্ত ভক্তি-তত্ত্বে, গীতাকারের একপ দুর্বলতা প্রকাশ পায় নাই। “সকল প্রকার ভক্তিই আমার প্রিয়, কিন্তু জ্ঞানী ভক্ত আমার অত্যন্ত প্রিয়।” অপর তিনি শ্রেণীর ভক্ত—আর্ত, জিজ্ঞাসু ও অর্থার্থী বা সকাম ভক্তেরা ক্ষুদ্র বস্তুতেই নিবিষ্ট-চিন্ত হইয়া থাকে এবং তাহাদের কামনা পূর্ণ হইলেই ভগবানে ভক্তি-ও

নিরুত্ত হইয়া যায় ; কিন্তু তদৰ্শী জ্ঞানী ভক্তগণ, তদগত ও পবিত্র চিন্তে ভগবানের ভজনা করিয়া থাকেন।” ভক্তগণের চিন্তে ভগবন্তক্তি তৌর বহির আয় প্রজ্ঞলিত হইয়া উঠে ; উহার প্রথর তাপে ক্ষুদ্র ব্যক্তিহের গণ্ডী পুড়িয়া যায়। তখন চিন্তে ভগবন্তৰ, প্রকৃত সত্য, প্রকাশিত হয়। এই সত্যের প্রকাশ না থাকিলে, গীতাপদ্ধিষ্ঠ ভক্তি পঙ্কিল ভাবাবেশে পরিণত হইয়া পড়িত।

মৌরব প্রার্থনায়, এবং প্রেমাস্পদ বস্তুর দর্শনলালসায় যাহার প্রারম্ভ, তাহাই পরিশেষে দুর্দিমনীয় ও ‘প্রাণ মাতান’ মধুর প্রেমে ও আনন্দরসে পরিণতি প্রাপ্ত হয়। ভক্ত তখন ভগবানের অঙ্গে মিশিয়া যায় এবং সমগ্র বিশ্বে ভগবানের একস্থানুভূতি তাহার অন্তরে পূর্ণবেগে প্রদীপ্ত হইয়া উঠে। “বাসুদেবঃ সর্বমিতি”—সমস্ত বিশ্ব বাসুদেবময় হইয়া উঠে। এই জগৎটা অসার এবং সে এই জগতে নিঃসহায় ও জগতের আর দশটা বস্তুর মধ্যে একটা নগণ্য বস্তু মাত্ৰ—এইরূপ যে একটা নিরাশ-ভাব এতদিন তাহার অন্তরে বাসা পাতিয়াছিল, এখন তাহা নষ্ট হইয়া যায় এবং তৎপরিবর্তে, সে যে ভগবৎ-কার্য সম্পাদনের নিমিত্ত জগতে প্রেরিত হইয়াছে, এইরূপ একটা উৎসাহপূর্ণ ধারণা জাগিয়া উঠে। শ্রোষ্ট মানুষও, ভগবৎ-শক্তির একটা অতি সামান্য অভিব্যক্তিমাত্ৰ। প্রত্যেক জীবের যেটী প্রকৃত স্বরূপ, উহাই পরমেশ্বর,—যিনি দেশে ও কালে আপনাকে প্রকাশ করিয়া অবস্থান করিতেছেন। জ্ঞান এবং ভক্তি একে অপরের আশ্রিত এবং প্রকৃত ভক্তি পরার্থ-কর্মের আচরণে আত্মপ্রকাশ করিয়া থাকে। অপরের মঙ্গলের জন্য, ভক্তের হৃদয়ে, প্রেমের বন্ধা উঠিত হইয়া তাহাকে ভাসাইয়া দেয় এবং প্রেম আপনার হিত চায় না, অথবা কোন পুরুষার লাভেরও আশা রাখে না। এই প্রেম, পরমেশ্বরের হৃদয়োথ প্রেমের তুল্য,—যে প্রেম-প্রবাহ এই জগতের নিষ্পাপ করিয়া তাহাকে ধরিয়া রাখিয়াছে এবং অবসানে আবার তাহাকে আপন বক্ষেই তুলিয়া লইবে। ভক্ত নিজে নহে, ভক্তের মনে ভগবৎ-শক্তিই, স্বতঃপ্রবৃত্তভাবে সতত ক্রিয়া করিয়া থাকে। ভগবানে একান্ত আত্ম-সমর্পণ এবং সকল কর্মের ফল অর্পণ,—ইহাই ভগবদ্ভক্তের বিশেষ লক্ষণ। এইরূপে, তাহার অন্তঃকরণে,

একটা উচ্চতর দার্শনিক সম্মোহ এবং আদর্শ পুরুষের ঘ্যায় একটা কর্মশক্তি পরিদৃষ্ট হয়। ইহা সত্য যে কোন কোন ভক্ত-পুরুষ সংসারিক কার্যে আঘাত প্রদর্শন করেন না; কিন্তু গীতোভুক্ত ভক্তের স্বভাব সে প্রকার নহে। ইঁহারা জ্ঞানী ভক্ত; ইঁহাদের ঈশ্঵র-ভক্তি জ্ঞান-দীপিত; ইঁহারা মানব-সমাজের কল্যাণার্থ, নিজে দুঃখ-কষ্ট বরণ করিয়া লইতে সতত প্রবল আগ্রহান্বিত। মহাজ্ঞা তিলক বিষ্ণুপুরাণ হইতে যে শ্লোক উকৃত করিয়াছেন, তাহাতে দেখা যায়—“যাহারা আপন কর্তব্য কর্ম ত্যাগ করিয়া কেবল মুখে “কৃষ্ণ,” “কৃষ্ণ” বলিতে থাকে, তাহারা প্রকৃত-পক্ষে ভগবানের শক্ত এবং পাপী। ভগবান् স্বয়ংইত ধর্মরক্ষার্থ ভূতলে জন্মগ্রহণ করিয়াছিলেন।”

ইহা সুম্পৃষ্ট যে, যাহারা ভক্তিকে ধর্মজীবনের সর্বশ্রেষ্ঠ মার্গ বলিয়া মত প্রকাশ করেন, তাহাদের মতে, ভক্তের শেষ উদ্দেশ্য কোন নির্বিশেষ-তত্ত্বে নিমজ্জন নহে, কিন্তু পুরুষোভ্যের সহিত ঐক্যলাভই উদ্দেশ্য। গীতায় কিন্তু নিষ্ঠার্ণ ভক্তি,—অর্থাৎ নিষ্ঠার্ণ অঙ্কে অনুরাগ ও শ্রীতিই সর্বশ্রেষ্ঠ বলিয়া কৌর্তিত হইয়াছে। তবেই নিষ্ঠার্ণই চরম তত্ত্ব দাঁড়াইতেছে (ভাগবত, ৩।২৯, ৭।১৪)। ভক্তির পূর্ণাবস্থায়, ভক্ত ও ভক্তের ভগবান্ উভয়ে এক আক্তারসে সমাচ্ছম হন এবং উভয়ে একই জীবনের প্রকার-ভেদমাত্র বলিয়া প্রতীত হইয়া থাকেন। তবেই, ভক্তির আরম্ভ, পরম্পর ভেদে বা বৈধতে। কিন্তু দ্বৈত অবৈতে গিয়া পূর্ণতা লাভ করে।

কর্ম-মার্গ

ভগবৎ-কর্ম * সম্পাদন দ্বারাও, ভগবৎপ্রাপ্তি ষষ্ঠিতে পারে। কর্ম দ্বারাই নিশ্চৰ্ণ ব্রহ্ম, সংশোধন-কৃপে **অভিব্যক্ত হইয়াছেন। কর্ম অনাদি এবং কিরণে জগতে ক্রিয়া চলিতেছে, তাহার তত্ত্বও অতি গহন। স্থষ্টির অবসানে, প্রলয়ে, জগৎ থাকে না বটে, কিন্তু সূক্ষ্মরূপে জগতের কর্ম-বীজ থাকিয়া থায়; এবং পুনরায় যখন স্থষ্টি আরম্ভ হয়, তখন বীজ হইতে অঙ্গুরোৎপত্তির শ্যায়, সেই কর্ম-বীজ ক্রমে বিকাশিত হইতে থাকে। এই জগতের প্রক্রিয়া ও গতি (Process) পরমেশ্বরের একান্ত অধীন, এই জন্মই ভগবান্কে কর্মের নিয়ন্ত্রণ ও প্রভু বলা থায়। আমাদিগকে যখন কোন মা কোন কর্ম করিতেই হইবে, তখন আমাদিগের আচরণে যাহাতে জগতে ধর্ম্য-ক্রিয়ার বৃদ্ধি ও সঙ্গে সঙ্গে আত্মারও সন্তোষ ও শান্তি হয়, সেই দিকে দৃষ্টি রাখিতে হইবে। যাহাদের অন্তরে কর্ম করিবার পিপাসা জাগিয়া উঠিয়াছে, তাহাদের আচরণ যদি অভৌতিক বস্তুলাভে সমর্থ হয়, তবে তাহাকেই ‘কর্ম-মার্গ’ বা কর্ম-নিষ্ঠা বলা থায়।

গীতার সময়ে কর্মাচারণ সম্বন্ধে নানা মত প্রচলিত ছিল। বেদোক্ত যাগামুর্ত্তান, উপনিষদ্বৃক্ত আত্মামুসঙ্ঘান, বৌদ্ধদিগের উপদিষ্ট সর্বকর্ম্যত্যাগ এবং সেশ্বর-বাদের নির্দিষ্ট পরমেশ্বরের উপাসনা,—গীতা এই সকল বিভিন্ন মত-বাদের মধ্যে একটা সঙ্গতি-স্থাপনের চেষ্টা করিয়াছেন।

কর্মের অমুর্ত্তান দ্বারাই জগতের সকল বস্তুর সঙ্গে আমাদের একটা সম্বন্ধ স্থাপিত হয়। নৈতিক আচরণের সার্থকতা কেবল এক মানব-সমাজেই পরিদৃষ্ট হয়। সংসারে যত কিছু বস্তু আচে তত্ত্বাধ্যে কেবল এক মনুষ্যই দায়িত্ব-ত্বরণ-বিশিষ্ট প্রাণী। আত্মানন্দ লাভের জন্য মানুষ লালায়িত হয়, কিন্তু জড় বিষয়বর্গ হইতে ত সেই ভূমানন্দ পাইবার কোন সন্তাননা নাই। মানুষ যে স্থুল চায়, তাহা নানাজাতীয়। মোহক্ষ চিন্তের

‘মৎকর্মকুর’। ‘জন্ম কর্ম চ মে দিব্যম’—প্রভৃতি।

বা বিষয়বাসনার যে স্থুতি, তাহা তামসিক স্থুতি ; ঐন্দ্রিয়িক স্থুতি রাজসিক ; আত্মজ্ঞানজ্ঞিত স্থুতিকে সাধিক স্থুতি বলা যায়। কিন্তু যখন সাধক বুঝিতে পারে যে ভগবান् তাঁহার অপার দয়ায় এই বিশ্ব নিয়ন্ত্রিত করিতেছেন এবং আমরাও ঈশ্বরাধীনে ক্রিয়া করিয়া থাকি, কেবল তখনই সে প্রকৃত আনন্দের অধিকারী হয়। জগতে পরমাত্মাকে দেখিতে পাইলেই, নিজের আত্মা ও পরম পরিতোষ লাভ করে। যে কর্মে জীবস্ত্রের বিমুক্তি এবং আত্মার পূর্ণতা লাভের সাহায্য হয়, তাহাকেই সৎকর্ম বলা যায়।

যে আচরণে, মানবে, জগতে ও ঈশ্বরে একত্র প্রকাশ পায়, তাহাই সদাচরণ ; আর যাহা দ্বারা সেই একত্র প্রকাশিত হয় না, তাহাই অসদাচরণ। বিশ্বের একত্রই মূল তত্ত্ব। যাহা পূর্ণতার দিকে অগ্রসর হয়, তাহাই সাধু ; অসাধু তাহা, যাহা উহার বিরোধী। বৌদ্ধধর্মে ও গীতায় এইখানেই পার্থক্য। বৌদ্ধধর্ম অবশ্য নৌভিকে ‘সাধু’ জীবনের মূলে স্থান দিয়াছে সত্য, কিন্তু বিশ্বের যেটা মহান् অভিপ্রায়, তাহার সঙ্গে মানবের নৈতিক জীবনের সঙ্গেটাকে পরিস্ফুট করা হয় নাই। মানব-আত্মাকে সর্বভাবে পূর্ণ করিয়া তোলাই, জগতের মহান् অভিপ্রায় বা উদ্দেশ্য। গীতা বলিয়া দিয়াছে যে, আমাদের চেষ্টা বিফল হইতে পারে, কিন্তু জগতে যে ভগবদভিপ্রায় ক্রিয়া করিতেছে, তাহা বিনষ্ট হইতে পারে না। যদিও জগতে অসতের প্রাচুর্যাব দেখা যায়, তথাপি জগতের যিনি আত্মা তিনি মঙ্গলময়। তোমার আমার জীবনের উদ্দেশ্য সফল হয়, যদি আমরা আপমাদিগকে, জগতে ক্রিয়াশীল ক্রম-বর্দ্ধমান ভগবদভিপ্রায় সাধন করিবার ঘন্ট করিয়া তুলিতে পারি।

তুমি আমি সকলে মিলিয়া এই ব্রহ্মাণ্ড, কেহই স্বতন্ত্র নহে। আমরা সকলেই সেই ব্রহ্মাণ্ডের অন্তর্ভূত, উহার অংশ বা অঙ্গস্থানীয়। আমরা সকলেই সেই ব্রহ্মাণ্ডের জন্যই স্ব স্ব কর্তব্য করিয়া যাইতেছি। অঙ্গকে ছাড়িয়া অঙ্গী থাকিবে কিরূপে ? আমরা প্রত্যেকে স্ব স্ব প্রধান এবং একে অপরের বিরোধী—একে অপরের স্বাধীনতা ক্ষুণ্ণ করে,—এই ধারণা নিতান্ত ভাষ্টিপূর্ণ। আসল কথা “লোক-সংগ্রহ”,—অর্থাৎ সকলের সহিত সকলের ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক ; কেহ ছাড়া কেহ নহে। সকলের মঙ্গলে, ব্রহ্মাণ্ডের মঙ্গল।

যিনি ব্রহ্মাণ্ডাধিপতি তিনিই ব্রহ্মাণ্ডে ক্রিয়া করিতেছেন। অতএব যিনি সাধু তাহার কর্তব্য সেই মহৱী ক্রিয়ার সহিত নিজের ক্রিয়াকে মিলাইয়া দেওয়া এবং ব্রহ্মাণ্ডের মঙ্গলের জন্য লক্ষ্য স্থির রাখা। সেই লোকহিত ব্যতীত, ব্রহ্মাণ্ডের হিত ছাড়া, আমাদের আবার নিজের নিজের একটা স্বার্থ থাকিতে পারে—গীতা একথা মানেন না। সর্বভূতের হিত-সাধনই প্রত্যেকের লক্ষ্য ;—ইহাই “তগবৎ-কর্ম”, * পরমেশ্বরের অভিপ্রায় (অঃ ৫, ২৫ ; ১২, ৪)। এই লক্ষ্যসাধন ব্যতীত মামুষের নিজের কোন স্বতন্ত্র লক্ষ্য থাকা উচিত নহে। যিনি যত বেশী সাধু, সৎ, তাঁহাকে তত অধিক ভার বহিতে হয়। অবশ্য হিত-সাধন করিতে গেলেই, অঙ্গজলকে দমন না করিলে চলে না। অন্যায় ও পাপের বিরুদ্ধে, অত্যাচারের দমনে, আমাদিগকে পরাঞ্চু হইলে চলিবে না। কিংকর্তব্যবিমুচ্ত অর্জুনকে তগবন্ধ যুক্ত করিতেই প্রযুক্তি দিয়াছিলেন। এ যুক্ত রাজ্যলাভের নিমিত্ত নহে ; গৌরব অর্জনের জন্য নহে, কিন্তু ধর্মের জন্য, শ্যায়ের জন্য,—অত্যাচার দমনের জন্য। কিন্তু যখন অত্যাচার ও অঙ্গজলের বিরুদ্ধে সংগ্রাম করিতে হইবে, তখন যেন আমরা ক্রোধাঙ্গ হইয়া, কিংবা যাহাতে দৃঃখ ও অশাস্ত্রিকে আনয়ন করে এ প্রকার মোহের (অজ্ঞানতার) বশীভৃত হইয়া,—যেন যুক্তে বা অঙ্গজল-দমনে প্রযুক্ত না হই,—বুঝিয়া এবং “সর্বভূতে বৈরত্যাগ” করিয়া—সকলকে ভালবাসিয়া (অঃ ১১, ৫৫)—সেই সংগ্রামে অবতীর্ণ হইতে হইবে।

সাধুদিগের পক্ষে চিন্ত-দমনের আবশ্যকতা আছে। মন্দ প্রযুক্তি ও বাসনা আমাদের আস্তাকে অধিকার করিয়া আছে। ইহাদের প্রভাবে আমাদের বিচার-বুদ্ধি (প্রজ্ঞা) কল্পুষ্ট হয় এবং ইহারাই জ্ঞানের বক্ষন-স্বরূপ। ইহাদিগকে সংযত না করিয়া যথেচ্ছ ছাড়িয়া দিলে, দেহমধ্যস্থ আস্তাকে ইহারা ভূত্যের মত যথেচ্ছ চালাইয়া থাকে, আস্তার স্বাধীনতা ক্ষুণ্ণ হয়; আস্তা স্ববশে থাকিতে পারে না। কর্মফলে অনাস্তা, স্মৃথ-স্পৃহা-ত্যাগ, সর্ববত্র সমবৃক্ষি—গীতা এই সকলের অভ্যাস করিতে উপদেশ করেন।

* অত্যাচার দমন, ধর্মস্থাপন প্রস্তুতিকে ‘তগবৎ-কর্ম’ বলা হয়। ‘অশ্ব কর্ম চ মে।’ (অঃ ৪, ৮-৯) ইহাই জগতের অভিপ্রায়।

ইহাকেই প্রকৃত “ত্যাগ” বলে। “মোহ বা অজ্ঞানতার বশে যে কর্ষের পরিত্যাগ, তাহা ‘তামস’ ত্যাগ নামে কথিত; কায়-ক্লেশাদির ভয়ে যে কর্ষের ত্যাগ, উহা ‘রাজস’ ত্যাগ; ফলাশা না করিয়া, অনাসঙ্গ চিন্তে, কর্তব্য-বোধে কর্ষ কর্তব্য; ইহাই সর্ব-শ্রেষ্ঠ, কেন না, ইহা সব্রগুণেদেকের ফল।”

কর্ষ সম্বন্ধে গীতার প্রকৃত অভিপ্রায় কি প্রকার, সেটী জানা আবশ্যিক। ইহা সম্যাসীদের সর্বত্যাগ-নীতির অনুমোদন করে না। বৌদ্ধদিগের কথিত কর্মহীনতার ব্যাখ্যা গীতা অন্য প্রকারে করিয়াছেন। পুরক্ষারের লোভে বা ফলাশা করিয়া কর্ষ করিবে না, কর্মহীনতার অর্থ ইহাই। কর্ষের বিশ্লেষণে গীতার নৈপুণ্য দৃষ্ট হয়। ইহা কর্ষের আন্তর ভাগ ও বাহি ভাগ—এই দুই ভাগের পৃথক্করণ করিয়া বলিয়া দিয়াছে যে, অন্তরের স্বার্থ-পরতার দমন করিবে; এবং ফলাশাও পরিত্যাগ করিবে। নৈকর্ষ্য বা কর্ষের পরিত্যাগ করিবে না; কিন্তু নিকাম ভাবে অর্থাৎ পরার্থপর হইয়া কর্ষ করিবে,—এই নীতির অনুমোদন করিয়াছে। “বিষয়-কামনা, ক্রোধ ও লোভ—ইহারা নরকের দ্বার; ইহাদিগকে দমনে রাখিবে।” “সকল কামনাই যে মন্দ তাহা নহে; ধর্মের অবিরোধী কামনা ভগবদভিপ্রেত।” গীতায় চিন্তের অসৎ প্রবৃত্তিশুলির একান্ত উচ্ছেদের পরামর্শ দেয় নাই, কিন্তু উহাদের বিশুদ্ধিতা-সম্পাদনের উপদেশ দিয়াছে। প্রাণ, মন ও বিজ্ঞানের শুক্ষ্মি করিতে পারিলে আধ্যাত্মিক সন্তোষ উৎপন্ন হয়। চুপ করিয়া জড়ের মত বসিয়া থাকার কথা গীতায় দেখা যায় না। “দেহধারী প্রাণীর পক্ষে একান্তভাবে কর্ষ-ত্যাগ করাপি সম্ভব নহে।”—

“ইহা কি সম্ভবে, কর্ণ শব্দ না শুনিবে ?

আছে চক্ষু, কিন্তু উহা রূপ না দেখিবে ?

চাও বা না চাও, থাক যথা ইচ্ছা হয়;

কর-স্পর্শে গাত্রে হয় বোধের উদয়।”*

পৃথিবীতে কর্ষ-হীনতা নাই। সর্বব্রত প্রাণ-ক্রিয়া চলিতেছে। কর্ষ-বশেই বিশ্বের গতাগতি চলিতেছে—“জগচক্র” সূর্ণিত হইতেছে;—এই জগচক্রের

* কবি Wordsworth.

অনুবর্তন করা সকলেরই কর্তব্য (অঃ ৩।১০—১৬)। দেহ-ভূৎ প্রাণীর পক্ষে কর্ম্মত্যাগ সন্তুষ্ট নহে। সমগ্র গীতাই ত কর্ম্মের কথায় পূর্ণ, এবং কর্ম্ম প্রযুক্তি জন্মাইবার জন্যই ত ইহার পুনঃ পুনঃ চেষ্টা। আমাদিগকে কর্ম্ম করিতেই হইবে; কর্ম্ম না করিয়া নিষ্ঠার কোথায়, যতদিন না মুক্তি হইতেছে? মোক্ষ-লাভের জন্য কর্ম্ম অবশ্য কর্তব্য; যখন মুক্তিলাভ ঘটিবে, তখনও তত্ত্ববিদ্যায়-সিদ্ধির সাধনরূপে (Instrument of the Divine) আমাদিগকে কর্ম্ম করিতে হইবে। একথা অবশ্য সত্য যে, মুক্তের পক্ষে—আর চিত্তের বিশুদ্ধিতা-সম্পাদনের জন্য বা মনকে উপযুক্ত করিয়া তুলিবার উদ্দেশ্যে কর্ম্ম করিবার প্রয়োজন উপস্থিত হইবে না। মুক্তপুরুষের পক্ষে কোন বিধি-নিষেধ নাই; তাহার যাহা ইচ্ছা, করিতে পারেন; কিন্তু আসল কথা এই যে, তাহার পক্ষেও কোন না কোন ক্রিয়া অবশ্য কর্তব্য (ৰঃ উঃ, ৪।৪।১২)।

গীতা এমন ভাবে কর্ম্ম করিবার ব্যবস্থা দিয়াছেন যে যাহাতে কর্ম্ম-বন্ধনের হেতু না হইতে পারে। লোক-হিতার্থ, তত্ত্বান্ত স্বয়ংই কর্ম্ম নিযুক্ত আছেন। যদিও পরমার্থ-দৃষ্টিতে তিনি স্বাত্মস্থ এবং সংকল্প-হীন, তবুও, জগতের জন্য তাহাকে ক্রিয়া করিতেই হয়। সেইরূপেই, অর্জুনকেও যুক্তে প্রবৃত্ত হইতে বল! হইয়াছিল। আবার, মনুষ্যের চিত্তে যাহাতে অক্ষবুদ্ধি জাগরিত হয়, তর্ষিয়ে সাহায্য করিবার জন্য, মুক্ত-পুরুষের একটা কর্তব্য ও দায়িত্ব আছে। লোক-সেবা, জন-হিতার্থ কর্ম্ম—পরমেশ্বরের প্রকৃত সেবা। কামনা-বিবরহিত হইয়া, আপন স্বার্থ ভুলিয়া, জগতের হিতার্থ ক্রিয়া করিলে, সে সংসারে বদ্ধ হয় না। “আমি অনাসন্ত ভাবে, উদাসীনের শ্যায় অবস্থিত; কোন কর্ম্মেরই আমাকে বন্ধন করিবার শক্তি নাই।” সন্ধ্যাস ও ত্যাগের মধ্যে একটা ভেদ, গীতায় প্রদর্শিত হইয়াছে। “সকাম কর্ম্মের পরিত্যাগকে সন্ধ্যাস বলে; কর্ম্ম-ফলের ত্যাগই ত্যাগ।” শেষটা ব্যাপক অর্থে প্রযুক্ত হইয়াছে। গীতা মনুষ্যের জীবনের দৈনন্দিন কর্ম্মের নিম্না করেন নাই বা উহাকে তুচ্ছ বলিয়া উড়াইয়া দেন নাই; কিন্তু কেবল স্বার্থপর-কামনা ত্যাগেরই পরামর্শ দিয়াছেন। গীতায় প্রযুক্তি ও নিযুক্তির সমন্বয় দৃষ্ট হয়। কর্ম্ম-নিযুক্তি বা কোন কর্ম্ম না করিলেই যে সন্ধ্যাস হইল তাহা নহে।

তোমার হস্ত চুপ করিয়া থাকিতে পারে, কিন্তু মন ত চুপ করিবার পাত্র নহে; মনের বাসনার কি করিবে? তাহার ত নিরুত্তি সম্ভব নহে। কর্ম ত আমাদিগকে সংসারে বাঁধে না; বাঁধে—তুমি কি ভাব লইয়া কর্ম করিয়াছ, মনের সেই ভাবটী! “অজ্ঞ লোকের যে কর্ম-ত্যাগ, উহা বাস্তুবিক অকর্ম নহে; উহা কর্ম। কিন্তু জ্ঞানিগণের সম্পাদিত যে কর্ম, উহাই প্রকৃত অকর্ম।”* অন্তরে আধ্যাত্মিক জীবন আৱ বাহিরে কর্মময় জীবন;—এ উভয়ের ত কোন অসম্ভতি নাই। উপনিষদের তাংপর্যেই গীতা উভয়ের সমষ্টয় করিয়াছেন। “যোগঃ কর্মসু কৌশলম্।” কর্ম করিবার যে একটা বিশেষ কৌশল আছে, উহাই গীতোপদিষ্ট কর্ম।

আমরা যাহাই করি না কেন, বাহ কোন বিধি-নিষেধের বশবর্তী হইয়া আমাদিকে কর্ম করিতে হইবে না; অন্তরে যে স্বাধীন আজ্ঞা আছেন, তাঁহাই সংকল্পের বশে কার্য করা কর্তব্য। এই প্রকার কর্মই সর্ববশ্রেষ্ঠ। গ্রীক দার্শনিক অরিষ্টিটল বলিয়া গিয়াছেন—“পর-বশে, অপরের পরামর্শে, যে কর্ম করা যায়, উহার স্থান নিম্নে; কিন্তু আজ্ঞা-বশে, নিজে বুঝিয়া-স্বীক্ষিয়া যে কর্ম সম্পাদন আমরা করি, উহাই প্রথম কল্প।” অজ্ঞের পক্ষে বৈদিক বিধানই, বেদের নিয়োগই, পালনীয়। যখন পরমাজ্ঞা-তত্ত্বে প্রবেশ করা যায়, তখন আৱ বেদের নিয়োগের কোন প্রভৃতি থাকে না। সে অবস্থায় আজ্ঞা-নিয়োগ-বশতঃই স্বতঃ আমরা কর্ম করিয়া থাকি।

সাধু সংকল্প লইয়া কর্ম কর্তব্য,—উদ্দেশ্য পবিত্র হওয়া আবশ্যক। মন হইতে সর্বপ্রকার স্বার্থ দূৰ করিতে হইবে; লোকে প্রশংসা করুক বা অপরের সহামুভূতি আকর্ষিত হউক, একুপ উদ্দেশ্য লইয়াও কর্ম করিবে না। যাহা চিন্তের বিশুদ্ধি-সম্পাদনে সমর্থ; যাহা জ্ঞান-মার্গে লইয়া যাইতে পারিবে,—এইকুপ কর্মই কর্তব্য। “যাহারা স্বার্থ-পর, কেবল আপনার টুকুই বুঝে, তাহারা আপনাকেই পৃথিবীতে প্রভু বলিয়া মনে করে, এবং ইহারা কেবল ইন্দ্রিয়-তত্ত্বের জন্যই ব্যস্ত থাকে। ইহারা জড়বাদের আশ্রয় গ্রহণ করে এবং ইন্দ্রিয়-সেবাই ইহাদের নীতি। ইহারা ‘আস্তুর প্রকৃতিসম্পন্ন।’”

* অষ্টাব্রহ্ম-গীতা।

সত্ত্ব, রংজঃ প্রভৃতি গুণের বিবরণ গীতার একটা বিশেষ আবশ্যকীয় অংশ। গুণের অধীনতা, আজ্ঞার পরিচ্ছিন্নতা বোধের হেতু। উহারাই আজ্ঞাকে পরিচ্ছিন্ন করিয়া তোলে। বাস্তবিক, অন্তঃকরণই গুণে আবক্ষ হয়; আমাদের কিন্তু ভ্রম হয় যে, আজ্ঞাই যেন গুণে আবক্ষ হইয়াছে। ষদিও সত্ত্ব-প্রধান কর্মকে শ্রেষ্ঠ কর্ম বলিয়া উল্লেখ করা হইয়াছে; কিন্তু এ কথাও বলা হইয়াছে যে, সত্ত্বও বস্তুনের হেতু হইয়া থাকে; কেন না, সাধিক, মাধু সংকল্প জীবের একটা অবস্থাভ্রন—পবিত্রতা উৎপন্ন করিয়া দেয়। মুক্তিলাভ করিতে হইলে জীবের সর্ব-প্রকার অবস্থা-ভেদই অপগত হওয়া আবশ্যক। আমাদের চিন্ত—যত পবিত্র বা বিশুদ্ধই হউক না কেন, উহাও আজ্ঞার প্রকৃত স্বরূপের আবরক; কেন না, উহাও “তান ও মুখ উৎপন্ন করিয়া আমাদিগের বস্তুনের হেতু হয়। সকল প্রকার গুণের অতীত হইতে পারিলে যে একটা সর্বব্রাহ্ম দৃষ্টি আবিভূত হয়, তাহাই সর্বশ্রেষ্ঠ অবস্থা।”

গীতা, কর্ম-প্রধান বৈদিক যজ্ঞকে আজ্ঞা-যজ্ঞে পরিবর্তন করিয়া দেওয়ায়, উভয়ের মধ্যে একটা সঙ্গতি উৎপন্ন করিতে পারিয়াছেন (অঃ ৪।২৪—২৭)। মাজ্ঞা-সংযম ও আজ্ঞা-বিসর্জনের পরিপূর্ণির জন্যই ত যজ্ঞের অনুষ্ঠান। প্রিন্সিপিক ভোগের আচ্ছতাই হইতেছে প্রকৃত পক্ষে যজ্ঞের আচ্ছতা। যে দেবতাবর্গের উদ্দেশ্যে যজ্ঞে আচ্ছতি প্রক্ষিপ্ত হয়, উহারা এক পরাম্পর ধরম দেবতারাই ক্রপান্তু। সমস্ত যজ্ঞের প্রভু, সেই “যজ্ঞ-পুরুষের” উদ্দেশেই আমরা আচ্ছতি অর্পণ করিয়া থাকি। আমাদের চিন্তে সুন্দর মমুত্তুলি জোগরিত রাখিতে হইবে যে, বিশেষ তাৎক্ষণ্যে তত্ত্ব ভগবদ্বিদ্বায় সংক্ষির, ভগবন্নিদিন্দিষ্ট উপায় মাত্র,—দ্বার-স্বরূপ। স্মৃতরাঙ়, জিশুরাপিত প্রক্রিতে, সমস্ত কর্ম—শয়ন-ভোজনাদি—করিয়া যাইতে হইবে। যিনি যাগী, তাহাকে পরমেশ্বরে নিরন্তর স্থিত রহিয়াই কর্ম করিতে হইবে, এবং ১৫-ক্রত কর্মই অপর সকলের আদর্শ হইবে।

মনুষ্যের আচরণ নিয়মিত করিবার নিমিত্ত, গীতায় কতকগুলি সাধারণ মুক্তিমের উল্লেখ করা হইয়াছে। কোন কোন শ্লোকে ‘মধ্য-পন্থা’ নির্দেশী মাছে (অঃ ৬।১৬-১৭)। গীতা, বৰ্ণ-ভেদ ও আশ্রম-ভেদ মানিয়া লইয়াছেন। মমাজ্ঞের নিম্নস্তুর-বাসী লোককে সহসা এক দিনেই সর্বোচ্চ স্তরে উন্নত

করিতে পারা যায় না। প্রকৃত মনুষ্যত্ব-সম্পাদক প্রক্রিয়া সফল হইতে অনেক সময়ের দরকার হয়, কখনও কখনও বংশ-পরম্পরা লাগে। গৌতায় মোটামোটি, মানব-সমাজভুক্ত ব্যক্তিদিগকে চারিটা জাতিতে বিভক্ত করিয়া লওয়া হইয়াছে। গুণাত্মারের জাতির বিভাগ; কাজেই প্রত্যেকেরই স্ব স্ব জাতির উপযুক্ত কর্তব্যেরও ভাগ করিয়া দেওয়া হইয়াছে। যাহার যেমন প্রকৃতি, তদনুরূপ কর্মকেই তাহার “স্বধর্ম” বলা হইয়াছে। নিজের নিজের স্বভাব-নির্দিষ্ট কর্তব্য-সম্পাদন করিলেই ভগবানের আরাধনা হয়। ভগবান् স্বয়ং এই সামাজিক ব্যবস্থার স্থিতি করিয়াছেন। গ্রীক পণ্ডিত প্লেটোর গ্রন্থেও এই জাতীয় একটা মত-বাদের উল্লেখ দেখা যায়। “নিশ্চের রক্ষা ও হিতের জন্য, বিশ্ব-বিধাতা সকল বস্তুতে একটা শৃঙ্খলার বিধান করিয়াছেন। যতদূর সম্ভব, প্রত্যেক অংশেরই এক একটা ক্রিয়া বা ব্যাপার আছে। প্রত্যেক চিকিৎসক এবং প্রত্যেক নিপুণ শিল্পী, ভিন্ন ভিন্ন অংশগুলি যাহার অংশ, তাহারই হিতের জন্য, অংশীর (whole) উপকারার্থ, এই অংশগুলির উপরে ক্রিয়া করিতে থাকেন। অংশীর রক্ষার্থ ও হিতার্থ তাহাদের সমস্ত চেষ্টার প্রয়োগ করেন; অংশের জন্য ততটা করেন না; কেন না, তাহারা বুঝেন যে, অংশীর জন্ম-স্থান অংশগুলি রহিয়াছে ও স্ব স্ব ব্যাপার সম্পন্ন করিতেছে।” জাতি-ভেদ যদিও প্রথমতঃ গুণ-বিভাগের উপরেই প্রতিষ্ঠিত হইয়াছিল, উহা শীঘ্ৰই জন্ম-গত হইয়া পড়িল। কাহার কিঙ্কুপ গুণ আছে, ইহা নির্ণয় করা বড় কঠিন; তাই জন্ম দ্বারাই তাহা স্থির করা যাইতে লাগিল। এইক্রমে, যে জাতি-বিভাগ আজ্ঞার গুণের উপরে প্রতিষ্ঠিত হইয়াছিল, তাহা কালে নষ্ট হইয়া গেল। কিন্তু একটা বিশেষ কুলে জন্মগ্রহণ করিয়াছে বলিয়াই যে, সে সেই কুলোপযুক্ত গুণ-গ্রামে ভূষিত হইবে, এমন আশা করা যায় না। সংসারে, কার্য্যতঃ এই আদর্শের ব্যভিচার দৃঢ় হয়। এই জন্য এই বিশাল জাতি-বিভাগের সৌধ ভাঙ্গিয়া পড়িতে লাগিল। বৰ্তমানেও উহার প্রায় ভগ্নদশা উপস্থিত হইয়াছে। অবশ্য বৰ্তমানে জাতি-ভেদের এই ব্যবস্থার নিন্দা করা খুবই সহজ; কিন্তু এই প্রাচীন ব্যবস্থার সমক্ষে এই কথাটা ভুলিলে চলিবে না যে, পরম্পরারের হিতসাধন ও পরম্পরাকে সাহায্য করা, ইহারই উপরে সমাজকে

মাড়িয়া তুলিবার চেষ্টা করা হইয়াছিল এবং বর্তমান কালে পরস্পর প্রতিযোগিতা-মূলক সমাজ-ব্যবস্থার যে সকল বিপদ্দ উপস্থিত হইয়াছে, তাহার প্রতিকারের উদ্দেশ্যেও ঐভাবে প্রাচীন জাতি-বিভাগের ক঳না করা হইয়াছিল। ইহা ধনের প্রাধান্ত স্বাকার করে নাই; জ্ঞানের প্রাধান্ত ধরিয়াই ধ্যবস্থা করা হইয়াছিল। দেখা যায় যে, প্রাচীনেরা বিচারে ভুল করেন নাই।

চারি প্রকার আশ্রাম-বিভাগের মধ্যে, সন্ন্যাসই চতুর্থ আশ্রাম। গার্হস্থ্য-জ্ঞান ত্যাগের উপদেশ এই আশ্রামের পক্ষে বিহিত হইয়াছে। “গৃহস্থ্য থন দেখিবে যে তাহার দেহ পলিত হইয়াছে এবং কর্মে অশ্রদ্ধ প্রকাশ পাইতেছে, তখনই এই আশ্রামে প্রবেশের বিধান আছে।” কিন্তু স্বার্থ-ত্যাগই প্রকৃত সন্ন্যাস; ইহা ত গৃহস্থের পক্ষেও সম্ভব। ইহা মনে করা অন্যায় হইবে যে, সন্ন্যাস-আশ্রামভূক্ত না হইলে, গীতার মতে, মুক্তিলাভ অসম্ভব।

গীতা যে প্রকারে কর্ম করিবার বিধান দিয়াছেন, জ্ঞান-লাভেই উহার বরম পরিণতি। অহঙ্কার ও অভিমান বিনষ্ট হইয়া যায় এবং আত্ম-বোধ দ্বাগরিত ও প্রোত্ত্বল হইয়া উঠে। এই অবস্থায় পরমেশ্বরে গ্রেকান্তিকী উক্তি জনিয়া থাকে। তবেই দেখা যাইতেছে যে, কর্ম-মার্গ আমাদিগকে এমন একটা অবস্থায় লইয়া যায়, যেখানে, ভাব, প্রজ্ঞা ও কর্ম-সংকল্প এই তনটীই উপস্থিত আছে।

আমরা যে বিবরণ প্রদান করিলাম, তাহা হইতে সুস্পষ্ট বুঝা যাইবে য, কর্ম-নিষ্ঠা দ্বারা মুক্তিলাভ ঘটিয়া থাকে। কিন্তু পূর্ববর্মীমাংসা কর্মের য তাৎপর্য বলিয়াছেন, সে অর্থে কর্মকে গ্রহণ করিলে চলিবে না। বদিক যজ্ঞানুষ্ঠান মুক্তি দিতে পারে না। উহা উপায় মাত্র; উহা চিন্তকে জ্ঞানালোক-পাতের উপযুক্ত করে, কিন্তু ঈশ্বরোদ্দেশে যদি কর্মের অনুষ্ঠান চরা যায়, এবং উহা যদি নিষ্কাম হয়, তাহা হইলে ইহাও, অন্যান্য সাধন-শুণালীর দ্বায়, ফল-প্রসূ হইয়া থাকে। স্মৃতরাঙ় কর্মকে জ্ঞানের অঙ্গীভূত করিবার কোন আবশ্যকতা দেখা যায় না, যেমন শক্তির মত প্রকাশ করিয়াছেন; অথবা ইহাকে ভক্তিরও অঙ্গরূপে বিবেচনা করিবার প্রয়োজন নাই,— যমন রামানুজ বলিয়া দিয়াছেন। এই দুই আচার্য, স্ব স্ব মত সংস্থাপনের একান্ত আগ্রহে, এইরূপ অভিপ্রায় প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন যে, “ভগবান্

যে গীতায় কর্মশোগকে শ্রেষ্ঠতর বলিয়া কৌর্তন করিয়াছেন, তাহার উদ্দেশ্য কেবল অর্জুনকে কর্মে প্রবৃত্ত করান এবং তাহার চিন্মুবর্তন।” কিন্তু হৃদয়-মধ্যে এইরূপ একটা আভ্যন্তরীণ বা মিথ্যা পুষ্টিয়া রাখিয়া অর্জুনকে কর্ম করিবার জন্য নিযুক্ত করা হইয়াছিল, এরূপ অনুমান করা অসঙ্গত। আবার, অর্জুন অজ্ঞ, তাহার চিন্ত-বিশুদ্ধির নিমিত্ত কর্মাপদেশের আবশ্যক হইয়াছিল, একথাও মনে করা যায় না। ইহাও আমরা বলিতে পারিব না যে, শ্রীকৃষ্ণ, জনক ও অপরাপর মহাপুরুষদিগের জ্ঞানের অল্পতা ছিল বলিয়াই ইহারা কর্ম করিতেন। এরূপ মনে করিবারও আবশ্যকতা দেখা যায় না যে, জ্ঞান-লাভ হইলেই আর কর্ম আচরণ-করার সন্তানবা চলিয়া যায়। জনক স্বয়ং বলিয়াছিলেন যে, জ্ঞানের উদয়ে যথন স্বার্থপরতা—কামনা—দূর হইয়া যায়, তখন কর্মাচারণে নিযুক্ত হইবে, ইহাই প্রাচীন উপদেশ। এমন কি, স্বয়ং শক্ররাচার্যাও ব্যবস্থা দিয়াছেন যে,—জ্ঞানোৎপত্তির পরেও, অন্ততঃ দেহ-ধারণার্থ ভিক্ষাটনাদি কর্ম করিতেই হয়। যদি কর্মবিশেষ কর্তব্য বলিয়া ব্যবস্থা দেওয়াই যায়, তবে ত মুক্ত পুরুষদিগের কর্মে অধিকার রহিয়াই যাইতেছে। যদি বলা যায় যে কর্ম করিতে থাকিলে, কি জানি যদি কর্ম বক্ষনের হেতু হইয়া পড়ে, এইরূপ আশক্ষায় কর্ম পরিহারই উচিত। আমরা ইহার উত্তরে বলিতে পারি যে, পুরুষকনের আশক্ষাই যদি থাকে তবে ত বুঝিতে হইবে যে, উত্তমরূপে ইন্দ্রিয়-সংযম অভ্যন্ত হয় নাই। স্বদৃঢ় সংঘর্ষের পক্ষে, বক্ষনের আশক্ষা কোথায় ? যদি বলা যায় যে, অক্ষ যেমন জগৎ হইতে স্বতন্ত্র, আভ্যাও ত দেহাদি অপেক্ষা স্বতন্ত্র বস্তু ; কিন্তু এ মতেও, দেহের পক্ষে কর্ম মস্পাদনে বাধা কৈ ? (অঃ ৪।২।১ ; ৫।১২)। বাস্তবিক পক্ষে গীতার অভিপ্রায় এই যে,—মমুষ্যের চিন্তে বাসনার বৈচিত্র্য সর্বত্র দৃষ্ট হয়। কেহ বা কর্ম-নির্বত্তির পক্ষপাতী ; আবার কেহ কেহ প্রবন্ধিপ্রাধান, কর্ম করিবার জন্যই সতত উদ্যোগী। স্বতরাং আপন আপন স্বভাবানুসারে লোকে ক্রিয়া করিয়া থাকে। *

পরিশেষে, মুক্তি-বিষয়ে গীতার কি প্রকার অভিমত, সেইটী দেখান এ স্থলে আবশ্যক। মামুষের অন্তরে যে সংকল্প-শক্তি (Will) আছে,

* মহাভারত, শাস্তিপর্ক, ৩৩৯-৩৪০। গীতা, ২।১০ শক্র-ভাষ্য, Intro.

ତୁହାର ଚାଲକ କେ ? ଲୋକେ ସଂକଳ୍ପ ବା ଇଚ୍ଛା କରିଯାଇ କର୍ମ କରିଯା ଥାକେ । କର୍ମର ପରିଚାଳନା କରେ ସଂକଳ୍ପ ; କିନ୍ତୁ ସଂକଳ୍ପର ପରିଚାଳକ କେ ? ମାନୁଷେର ଅଭୌତ ସ୍ଵଭାବ, ଉହାର କୁଳକ୍ରମାଗତ ସଂକ୍ଷାର, ଉହାର ଶିକ୍ଷା ଏବଂ ଉହାର ପାରିପାର୍ଶ୍ଵିକ ଅବସ୍ଥା—ଏହି ସକଳ ମିଲିତ ହଇଯାଇ ମାନୁଷେର ସଂକଳ୍ପକେ ପରିଚାଳିତ କରେ । କେନ ନା, ଏହି ସକଳେଇ ତ ଉହାର ସଂକଳ୍ପ ବା ଇଚ୍ଛାଶକ୍ତିକେ ଗଡ଼ିଯା ଭୁଲିଯାଛେ । ତବେଇ ବଲା ଯାଇତେ ପାରେ ଯେ, ସମସ୍ତ ଜଗଂଟାଇ ଯେନ ମାନୁଷେର ସ୍ଵଭାବେର ମଧ୍ୟେ କେନ୍ଦ୍ରୀୟତ ହଇଯା ରହିଯାଛେ । ମାନୁଷେର ଉପରେ ଏହି ଯେ ସ୍ଵଭାବେର ପ୍ରଭାବ, ଇହାକେ ସାକ୍ଷାତ ସମ୍ବନ୍ଧେ ଭଗବାନେର ବିଧାନ ବଲା ଯାଇ ନା । “ସକଳେଇ ଆପନ ଆପନ ସ୍ଵଭାବେର ଅନୁମରଣ କରିଯା ଥାକେ (ଅର୍ଥାତ ଯାହାର ଯେମନ ସ୍ଵଭାବ ବା ପ୍ରକୃତି ଗଡ଼ିଯା ଉଠିଯାଛେ, ସେ ତଦମୁସାରେଇ କ୍ରିୟା କରିଯା ଥାକେ), ନିଗ୍ରହ କି କରିବେ ? (ଶାସନେର ଦ୍ୱାରା ବଲପୂର୍ବକ ଅନ୍ୟ ପ୍ରକାରେ କାଜ କରାଇବେ କି ପ୍ରକାରେ ?) । (ଅ: ୧୧୦) ।” “ମାନୁଷେର ନିଜେର ଚେଷ୍ଟା ବିଫଳ, କେନ ନା, ପରମେଶ୍ୱର ଜୀବେର ହଦେଶେ ଥାକିଯା, ସକଳକେ ସଞ୍ଚାରକ୍ରତେର ମତ ଘୁରାଇତେହେନ ।” କିନ୍ତୁ ନିଜ ସ୍ଵଭାବରେ ଯଦି ମାନୁଷେର ଇଚ୍ଛାଶକ୍ତିର ଏକମାତ୍ର ଚାଲକ ହୟ, ତବେ ତ ମାନୁଷେର ସ୍ଵାଧୀନତା ଥାକେ ନା । ବୌଦ୍ଧଗଣ ବଲିଯା ଥାକେନ ଯେ, ସ୍ଵତନ୍ତ୍ର ଆଜ୍ଞା କୋଥାଯ ? କର୍ମ-ପ୍ରବୃତ୍ତିଇ ତ ମାନୁଷକେ ଚାଲାଯ । କିନ୍ତୁ ଏହି ଯେ ସ୍ଵଭାବ-ଚାଲିତ ଇଚ୍ଛା-ଶକ୍ତି, ଇହାର ଉପରେଓ, ସ୍ଵତନ୍ତ୍ର ଏକଟୀ ଆଜ୍ଞା ଆହେ,—ଗୀତା ଏ କଥା ମାନିଯା ଲାଇଯାଛେ ।

ଆଜ୍ଞାର ସର୍ବ-ଶୈସ ଅବସ୍ଥା ସମ୍ବନ୍ଧେ ଯେ ମତଇ ପୋଷିତ ହିଁକ ନା କେନ, ଏକଥା ସ୍ଵାକାର କରିତେଇ ହିଁବେ ଯେ, ଆଜ୍ଞା ଯଥନ ପ୍ରକୃତିର ବନ୍ଧନ ହିଁତେ ବିମୁକ୍ତ ହୟ, ତଥନ ପ୍ରକୃତି ହିଁତେ ସ୍ଵତନ୍ତ୍ର ସ୍ଵାଧୀନ ସନ୍ତ୍ଵା ଉହାର ଆହେ । ଗୀତା, ଆଜ୍ଞାର ଏହି ସ୍ଵାଧୀନତାଯ ବିଶ୍ୱାସ କରେନ । ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣ, ମମୁଖ୍ୟ-ଜୀବନେର ସମସ୍ତ ଦାର୍ଶନିକ-ତତ୍ତ୍ଵ ବ୍ୟାଖ୍ୟ କରାର ପର, ପରିଶେଷେ ଅର୍ଜୁନକେ ବଲିଲେନ—“ସଦିଚ୍ଛସି ତଥା କୁରୁ,”—ତୋମାର ଯେକେପ ଇଚ୍ଛା ହୟ, ସେଇକେପ କର୍ମ କର । ମାନବାଜ୍ଞାର ଉପରେ ପ୍ରକୃତିର ବା ସ୍ଵଭାବେର ସର୍ବମୟ ପ୍ରଭୁତ୍ସ ଥାଟେ ନା । ପ୍ରକୃତିର ଆଦେଶ ମାନିଯା ଚଲିତେ ଆମରା ବାଧ୍ୟ ନହିଁ; ପ୍ରକୃତି ଆଜ୍ଞାକେ ବାଧ୍ୟ କରିତେ ପାରେ ନା । ରାଗ-ଦ୍ୱେଷେର ବଶୀଭୂତ ହଇଯା କାର୍ଯ୍ୟ କରିତେ ଗୀତାଯ ନିଷେଧ କରା ହଇଯାଛେ; କେନ ନା, ଉହାରା ଆଜ୍ଞାର ପ୍ରତିକୂଳ, ଆଜ୍ଞାର ଶକ୍ତି । ଆମାଦେର ସ୍ଵଭାବକେ

তাগ করিয়া দেখান হইয়াছে,—যে ভাগের উপরে আমাদের কোন কর্তৃত্ব খাটে না, যাহাকে আমরা বশে আনিতে পারি না; কিন্তু উহার যে সকল ভ্রান্তি ও মালিন্য, সেগুলি হইতে বিমুক্ত হওয়া যায়। যে সকল লোক প্রকৃতির প্রবাহের উপরে উঠিবার কোন চেষ্টাই করে না, তাহারা ত সেই প্রবাহের নীচে পড়িয়া ‘হাবড়ুবু থাইবেই’। কিন্তু যে সকল মানুষের বৃক্ষ তৌক্ষ, জ্ঞান প্রবল; তাহারা প্রকৃতির গতি বা প্রবাহকে নিরুদ্ধ করিয়া রাখিতে পারে। তাহারা সমস্ত ক্রিয়াকে আভিক ইচ্ছার নিকটে অর্পণ করে। ইহারা কখনই বিনা বিচারে আকৃতিক জীবন—পশুর জীবন—যাপন করে না। “সে কে, যে মানুষকে তাহার ইচ্ছার বিরুদ্ধে, অবশ-ভাবে, জোর করিয়া পাপ-পথে লইয়া যায়?” গীতা এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন—“ইহা সেই দুরস্ত কাম—বিষয়-বাসনা—যাহা মানুষকে পাপে লইয়া যায়; ইহা আত্মার শক্তি।” বাসনাকে দমন করা, প্রবৃত্তিকে শাসনে রাখা, মানুষের পক্ষে সন্তুষ্ট। শক্তির বলিয়া দিয়াছেন—“শব্দাদি বিষয়বর্গের মধ্যে যেটী শ্রীতিকর তাহার জন্য অনুরাগ, এবং যেটী অগ্রীতিকর, তাহার প্রতি বিদ্যে উপস্থিত হয়। তবে কি পুরুষকারের—পৌরুষেয়-প্রযত্নের—কোন স্থল নাই? আছে, স্থল আছে। আমি তোমায় তাহার কথা বলিতেছি। মানুষকে আত্ম-প্রযত্নে এই রাগ-ব্রেষ্টকে জয় করিতে হইবে, ইহাদের প্রভাবের উপরে উঠিতে হইবে; ইহাদিগের বশে আসিলে চলিবে না।” গীতা কর্ম্মের বিশ্লেষণ করিয়া দেখাইয়াছেন যে, দৈব বা অদৃষ্ট, কর্ম্মের পাঁচটা হেতুর মধ্যে একটা হেতু মাত্র (condition)। যে কর্ম্মই করা যাউক না কেন, পাঁচটা উহার হেতু। ইহারা না হইলে কর্ম্ম করাই সন্তুষ্ট হয় না। ইহাদিগকে কর্ম্মের ‘অধিষ্ঠান’ বা কেন্দ্ৰ-স্থান বলা যায়। কর্ম্মের যিনি কর্তা; কর্ম্মের করণ বা ইন্দ্রিয়; কর্ম্মের চেষ্টা বা যত্ন; এবং দৈব। এই শেষোক্ত হেতুটী, অর্থাৎ যাহাকে ‘দৈব’ বলা হইয়াছে, উহা মনুষ্য হইতে তিনি শক্তি; ইহা অদৃশ্যভাবে থাকিয়া কর্ম্মের পরিবর্তন-সাধন করে এবং কর্ম্ম-ফলের নিয়ন্ত্রণ করিয়া দেয়; ইহা আকৃতিক শক্তি, ইহাই স্বভাব।

गुरु

জ্ঞান, প্রেম বা সেবা—যে প্রণালীরই অনুসরণ করি না কেন, উদ্দেশ্য একই; ভগবৎপ্রাপ্তি সকলেরই চরম ফল। চিন্ত বিশুদ্ধ হইলে, অহং-বোধ ও মমতাভিমানের নাশ হইলে, জীব পরমাত্মার সহিত এক হইয়া যায়। লোক-সেবায় যদি আরম্ভ হয়, তবে পরিশেষে আমরা পরমাত্মকা লাভ করিতে পারিব। এই ক্ষেত্রে, কেবল কর্ম্মে ও জ্ঞানে নহে; কিন্তু জীবনে ও সন্তায় একতা জন্মিবে। প্রেম, ভক্তির নিবিড়ানন্দে পরিণত হয়, যে আনন্দে জীবে ও ঈশ্বরে মিলন হইয়া যায়। যে মার্গ অবলম্বন করিয়াই ষাঠী আরম্ভ করা হউক, অবসানে জ্ঞানে, ব্যবহারে ও জীবনে পরমেশ্বরানুভূতি আমাদিগকে সর্ববিতোভাবে অধিকার করিবে;—ভাগবত-জীবন যাপনই চরম লাভ হইয়া উঠিবে। ধর্মজীবনের ইহাই পরিপক্ষ অবস্থা; ইহাকে আধ্যাত্মিক জীবন বা জ্ঞান-নিষ্ঠা নামে অভিহিত করা যায়।

জ্ঞান শব্দটী দুই অর্থে ব্যবহৃত হয় ; সাধন হিসাবে ও চরম ফল হিসাবে। যে জ্ঞাননির্ণাপনা ব্রহ্মলাভ হয় তাহাও জ্ঞান ; আবার অক্ষের যে সাক্ষাৎ অনুভব—তাহাকেও জ্ঞান বলা হয়। শক্তির যথার্থই বলিয়াছেন যে,—সেবা, ভক্তি বা জ্ঞান ইহারাই ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকার নহে ; সেবা, ভক্তি ও জ্ঞান-নির্ণয় এই তিনটীকে ব্রহ্মজ্ঞানের সাধন বলা যায়। আত্মলাভের নিমিত্তই ভিন্ন ভিন্ন মার্গের ব্যবস্থা। যে পথগুলি আমাদিগকে ব্রহ্মত্বে পৌছাইয়া দেয়, সেই পথগুলির কার্যাকারিতা নির্দ্বারণ করিতে গিয়া গীতাকার যে সর্ববত্ত্ব সঙ্গতি বা সামঞ্জস্য রাখিতে পারিয়াছেন, ইহা বোধ হয় না। “আমাকে জানিতে চেষ্টা কর ; যদি তাহাতে অশক্ত হও, ঘোগাভ্যাস কর। যদি তাহাতে সামর্থ্য না থাকে, সর্ববকর্ম্ম-ফল আমাতে সমর্পণ করিয়া ক্রিয়া কর। ইহাতেও যদি কষ্টবোধ কর, ফলের প্রতি দৃক্পাত না করিয়া তোমার কর্তব্য করিয়া যাও।” আবার, “অভ্যাস অপেক্ষা জ্ঞানই শ্রেষ্ঠ ; জ্ঞান হইতে ধ্যানই শ্রেষ্ঠ ; ধ্যান অপেক্ষাও কর্ম্মের ফলত্যাগই শ্রেষ্ঠ ; ফলত্যাগেই শান্তি লাভ

করিতে পারা যায়।” আবার, কোন কোন স্থলে একপও দেখা যায় যে, একটা অপেক্ষা অপরটা শ্রেষ্ঠ উপায় বলিয়া কৌণ্ডিত হইয়াছে (অঃ ৬৪৬; ৭।১৬; ১২।১ দ্রষ্টব্য)। বোধ হয় গীতাকারের এ সম্বন্ধে এই অভিপ্রায় ছিল যে, সাধন-প্রণালী যে কোন একটা গ্রহণ করিলেই হইল; সাধকের রূচি অমুসারে সাধন অবলম্বিত হইবে। কেহ ধ্যান দ্বারা, কেহ বা সাংখ্যোক্ত যোগাবলম্বনে, আর কেহ বা কর্ম দ্বারা; অপরে উপাসনা দ্বারা—মুক্ত্য অতিক্রম করিয়া থাকে।

মুক্তিমূলাভিই চরম ফল। জ্ঞান শব্দটী সাধন ও ফল উভয় অর্থেই ব্যবহৃত হইয়াছে, একথা আমরা পূর্বে বলিয়াছি। এই গোলমোগে পড়িয়া অনেকে মনে করেন, অপর মার্গ অপেক্ষা জ্ঞান-মার্গই সর্বশ্রেষ্ঠ পথ, এবং অবসানে রস বা ভাব ও সংকল্প—ভক্তি ও ক্রিয়া—উভয়ই চলিয়া গিয়া, এক জ্ঞানই চরমে অবশিষ্ট থাকিয়া যায়। কিন্তু এ প্রকার মত গ্রহণ করিবার পক্ষে কোন ঘ্যায়সঙ্গত হেতু নাই।

পরমাত্মার সত্ত্ব একত্র-প্রাপ্তি—মুক্তি। এই মুক্তি মানা নামে পরিচিত;—মোক্ষ বা বন্ধন-চূতি; আচীম্বিতি; নৈকর্ম্য; নিষ্ঠেণ্ণণ্য; কৈবল্য; ব্রহ্ম-ভাব;—প্রভৃতি। চরম অনুভবে (প্রকৃত জ্ঞান জন্মিলে), সকলের সঙ্গেই সম-বৃক্ষি উৎপন্ন হয়। “পরমাত্মা সকল ভূতে অবস্থান করেন, এবং সকল ভূত পরমাত্মায় অবস্থান করে।” পুণ্যফল অপেক্ষাও মুক্তি শ্রেষ্ঠ বস্তু; বেদোক্ত কর্মের অর্থুষ্ঠান, যত্ত, দান, তপস্ত্বা—এ সকল হইতে মুক্তি সর্ব শ্রেষ্ঠ।

চরম-অবস্থায় কর্মের স্থান কোথায়, তৎসম্বন্ধে মত-ভেদের উল্লেখ আমরা পূর্বেই করিয়া আসিয়াছি। মুক্তিতে জীবের জীবত্ব (ব্যক্তিত্ব) থাকিবে কিনা, এ বিষয়ে গীতায় স্মৃত্পন্থ সিদ্ধান্ত দেখা যায় না। চরমাবস্থাকে—সিদ্ধি, পরা-সিদ্ধি, “পরাং গতিম্”, “অনাময় পদ”, “শাস্তি”, “অবয়, শাশ্঵ত পদ” প্রভৃতি নানা সংজ্ঞায় অভিহিত করা হইয়াছে। এসকল উক্তিতে কোন বৈশিষ্ট্য দেখা যায় না। ইহা হইতে, জীবত্ব থাকিবে কি না, তাহার কোন নির্দ্ধারণ বুঝা যায় না। এমন শ্লোক আছে যদ্বারা বুঝা যায়, মুক্তি পুরুষের পক্ষে সাংসারিক বিষয়ের জন্য মাথা ঘামানর আবশ্যক থাকে না। তাহার ষথন

ব্যক্তিত্বই থাকিল না, তখন কাহার আশ্রয়ে কর্ম থাকিবে ? দ্বৈতের বিনাশে, কর্মেরও সম্ভাবনা বিনষ্ট হইয়া যায়। মুক্ত পুরুষের কোন গুণাদিও থাকে না। সে “আত্ম-ভাবকে প্রাপ্ত হয়;” আত্মা হইয়া যায়; পরমাত্মার সহিত তাহার ঐক্য স্থাপিত হয়। পরমাত্মা যদি প্রকৃতির সর্ববিধি বিকারের অভীত হন এবং প্রকৃতিই যদি সর্বপ্রকার ক্রিয়ার জননী হন ; তাহা হইলে মুক্তিতে অহংকার, সংকল্প, ইচ্ছা প্রভৃতি কিছুই ত আত্মার থাকে না। ইহা প্রাকৃতিক বিকার ও গুণের অতীত অবস্থা ; নিক্ষিয় স্বতন্ত্র শান্ত ভাব। ইহা মৃত্যুর পরে আত্মার অবস্থান-মাত্র নহে ; কিন্তু ইহা এমন এক অবস্থা , যে অবস্থায় আত্মা অনুভব করে যে, সে এখন জন্ম-মৃত্যুকে অর্তক্রম করিয়াছে ; সে এখন অনন্ত, নিত্য, অবিকৃত। শঙ্কর এই প্রকার কতকগুলি বাক্যের আশ্রয়ে, গীতোভূত মুক্তিকে, সাংখ্যদিগের ‘কৈবল্য’ অবস্থার ঘ্যায়, বর্ণনা করিয়াছেন। জৌর্গত্ত্বকের ঘ্যায় এই দেহ যত দিন না পরিত্যক্ত হইতেছে, ততদিন প্রাকৃতিক ক্রিয়ার বিরাতি কোথায় ? কিন্তু মুক্তিতে নির্বিশেষ আত্মা দেহকে ও দেহের ধর্মকে পরিত্যাগ করে। একথা শঙ্করও স্বীকার করেন যে, যতক্ষণ দেহ আছে ততক্ষণ পর্য্যন্ত জীবের জীবন ও কর্ম চলিতেই থাকিবে। প্রকৃতি, সর্বক্রিয়ার সাধন বা যন্ত্র। জীবমুক্ত পুরুষের যত দিন দেহ থাকিবে ততদিন সে, জগতের ব্যাপারে প্রতিক্রিয়া করিতে থাকিবেই ; অবশ্য প্রাকৃতিক ক্রিয়ায় এখন আর সে, আবদ্ধ বা অভিভূত হইবে না। কিন্তু পরমাত্মার অনন্ত শক্তির নিয়মে, সমন্ত প্রকৃতিই যে অবিনশ্বর ধর্মে পরিবর্ত্তিত হইয়া যাইবে এমন কোন আভাস কোথাও পাওয়া যায় না। আত্মা ও দেহ—জড় এবং চেতন—এই দ্বৈতের সমন্বয় সম্ভব হয় না ; আত্মা তখনই বিমুক্ত হইয়া যায়, যখন দেহের সত্যতা-বোধ তিরোহিত হইয়া যায়। এ অবস্থায় অক্ষে কোন ক্রিয়া সম্ভবে না ; কেন না, সাগর-বক্ষে উৎপন্ন বৃদ্ধবৃদ্ধ যেমন সাগর-বক্ষেই মিলাইয়া যায়, সেইরূপ, অনন্ত অক্ষ-সাগরে উৎপন্ন—চঞ্চল, অস্থির, আগম্বন্তক, জীবত্ব-বৃদ্ধবৃদ্ধ ও তখন বিলীন হইয়া গিয়াছে। যে দৃষ্টিতে জীব এতদিন জগৎ দেখিত, সে দৃষ্টির সম্পূর্ণ উচ্ছেদ হইয়া গিয়াছে। শঙ্কর বলিয়াছেন যে, জীবের দৃষ্টি আত্মার প্রকৃত পরিচয় দেয় না। এই অন্তর্ভুক্ত শঙ্করের ব্যাখ্যায়, গীতার যে সকল শ্লোকে আত্মার

বহুত্বের প্রতিপাদক বর্ণনা আছে, তাহা আজ্ঞার প্রকৃত চরম স্বরূপ নহে; উহা আপেক্ষিক।

গীতায় এমন শ্লোকও দেখা যায়, যাহাতে মনে হয় যে, মুক্ত পুরুষেও কর্ষ্ণের সন্তাননা আছে। তত্ত্বদর্শী পুরুষেরা ভগবানের আদর্শে জগতে কর্ষ্ণ করিয়া থাকেন (অঃ ৪।১৫)। মুক্তিতে জীবত্বের একান্ত উচ্ছেদ বা বিলয় হয় না। পরমেশ্বরের অংশরূপে তখনও জীবের ব্যক্তিত্ব রহিয়া যায়। মুক্ত পুরুষ তখন পুরুষেত্তমের মধ্যে বাস করেন, এবং “সন্তানকে” (পরমেশ্বরের ভাবকে) প্রাপ্ত হন। অতএব দেখা যাইতেছে, মুক্তিতে জীব আপনার সন্তানকে হারায় না ;—“আমার ভক্তেরা আমাতেই আসিয়া থাকেন।” বোধ করি, গীতাকার স্বয়ং মনে করিতেন যে, মুক্তিতে জীবের নিজের একটা অস্তিত্বের বোধ রহিয়াই যায়। বাস্তবিক বলিতে কি, গীতার কোন কোন শ্লোকে দেখা যায়, মুক্ত আজ্ঞাগুলি একেবারে স্বয়ং ঈশ্বর হইয়া যায় না, তাহারা স্বরূপে পরমাজ্ঞার তুল্য হয়। ইহা একান্ত (সংখ্যা-গত) এক্য নহে; ইহা সাধৃশ্য-গত একত্ব। ইহা জীবের পরমাজ্ঞার স্থায় সন্তা এবং ক্ষুদ্র বিষয়-কামনা আর তখন উহাকে পরিচালিত করিতে সমর্থ হয় না। সে অবস্থায় মুক্তের সন্তার বিনাশ হয় না ; বরং সন্তার পূর্ণবিকাশ হয় ; পাপ-মালিঙ্গ মুছিয়া যায় ; সংশয়ের গ্রন্থি ছিন্ন হইয়া পড়ে ; তখন সে, জগতের সকল প্রাণীর কল্যাণার্থ কর্ষ্ণে প্রবৃত্ত হয়। তখন যে আমরা সর্বব্রগ্ন-বর্জিত হইয়া পড়ি, তাহা নহে ; বরং তখন সর্ব-গুণের চরমোৎকর্ষ সাধিত হয় এবং রজোগুণের বিলয় ঘটে। রামানুজ এইরূপ অভিযতই প্রকাশ করিয়াছেন, এবং বলিয়াছেন যে মুক্তপুরুষ পরমেশ্বরে “নিত্যযুক্ত” থাকেন এবং তাহার সমগ্র জীবনে এই ভাবটা পরিব্যক্ত হইতে থাকে। সে, ভগবদ-জ্ঞানালোকে বাস করিতে থাকে এবং ভগবৎ-প্রেম তাহাকে একেবারে প্লাবিত করে। এ অবস্থায় প্রকৃতি, চৈতন্য-সন্তা দ্বারা পূর্ণ হইয়া উঠে ; স্মৃতিরাং মুক্ত পুরুষকে প্রকৃতিবিচ্যুতও বলা যায় না। তখন আমরা ভগবানের মধ্যে বাস করি ও ক্রিয়া করি, কেবল ক্রিয়ার মূল উৎস তখন জীবাজ্ঞা হইতে পরমাজ্ঞায় অপস্থত হয়। এক পরমেশ্বরের মহতী শক্তি, সমগ্র বিশ্বে নানা পদার্থে নানা আকারে পরিস্পন্দিত হইতেছে

বলিয়া তখন অমুভূত হইতে থাকে। প্রথোক জীবের কেন্দ্র ও পরিধি উভয়ই পরমেশ্বরে অবস্থিত;—আত্মার অন্তরে ও বাহিরে এক পরমেশ্বরই অবস্থান করিতেছেন। রামাশুজের এই মতে, চরম মুক্তাবস্থাতেও জীবের জীবত্বে—আত্মসন্তার—বিনাশ হয় না। ভগবৎ-প্রেমের মধ্যে সে তখন ডুবিয়া যায় ও আপনাকে যেন তাহাতেই হারাইয়া ফেলে।

তবেই এখন বুঝা যাইতেছে যে, জীবের চরমাবস্থা সম্পর্কে, পরম্পর বিরোধী ছাইটা মতই গীতায় পরিদৃষ্ট হয়। এক মতে, নির্বিশেষ, সংসারাতীত পরমাত্মার মধ্যে জীবের একান্ত লয় এবং সংসারাবর্তের উপরে উঠিয়া শান্তি লাভ। অপর মতে, দ্রুংখ, দুর্গতি, ও ক্ষুদ্র কামনার উর্কে উঠিয়া আমরা ভগবানে মধুর-রসাস্বাদনে নিমগ্ন থাকি।

গীতা একখানি ধর্ম্ম-গ্রন্থ, তাই ইহাতে পরম-পুরুষ পরমেশ্বরকেই চরম তত্ত্বরপে স্বীকার করিয়া লইয়া, অন্তরাত্মার প্রত্তা ও প্রেম, শক্তি ও গ্রেষ্যের পূর্ণ অভিব্যক্তি ও চরম পরিপুষ্টিকেই ভগবৎ-প্রাপ্তির লক্ষণ বলিয়া কথিত হইয়াছে। গীতার এই মত যে উপনিষদের মতের বিরুদ্ধ, তাহা নহে। বিবাদের বিষয় স্থুল এইটুকু যে—চরম তত্ত্ব কোনটী? ইহাকি নিগ্রণ, নির্বিশেষ, সর্বব-সম্বন্ধ-বিহীন ব্রহ্ম; না, সংগুণ, সর্বান্তর্ভাবক, পুরুষোত্তম? আমরা পূর্বেই দেখাইয়া আসিয়াছি যে, গীতা যে নির্বিশেষ ব্রহ্মবস্তুকে চরম-তত্ত্ব বলিয়া অস্বীকার করিয়াছেন, তাহা নহে; কিন্তু আমাদের দৃষ্টিতে, যিনি নিগ্রণ তিনিই অন্তর্ধামী আদি-পুরুষরপে আপনাকে অভিব্যক্ত করিয়াছেন। মমুন্ম্যের এই সৌম্যাবক্ষ জ্ঞানে, ব্রহ্মবস্তুকে বুঝিবার অপর কোন উপায় নাই। এই হিসাবে আমরা বলিতে পারি যে, গীতায় মুক্তাত্মার অবস্থান সম্পর্কে এই যে মত-বৈধ দৃষ্ট হয়, ইহা একই সত্যের ছাইটা বিভিন্ন দিক। যখন আমরা ব্যবহারিক দৃষ্টিতে, বুদ্ধির সাহায্যে, মুক্তাত্মাকে গ্রহণ করি তখন একরূপ প্রতীত হয়; আবার উহাই বুদ্ধির উর্ক-ভূমিতে উঠিয়া, পারমার্থিক দৃষ্টির দিক দিয়া দেখিতে গেলে,—অন্য প্রকারে প্রতীয়মান হয়। সংসার-বক্ষ জীবের দৃষ্টিতে, সংসারাতীত ব্রহ্মকে সর্বক্রিয়া ও সর্বগুণ বর্জিত বলিয়াই মনে হইবে এবং এ অবস্থায় কোন ক্রিয়াই তাঁহাতে সন্তুষ্ট হয় না (যদিও সেটা প্রকৃত কথা নহে)। আবার

উহাকেই বিধি-মুখে (Positive) অর্থাৎ সর্ববগ্নগবিশিষ্টক্রপে বর্ণনা করিতে হইলে, রামানুজের অবলম্বিত বিবরণই প্রকৃত তত্ত্ব বলিয়া মনে হইবে। অপৌরূষেয় নিগ্রূণ ব্রহ্ম এবং সংগুণ পুরুষ উভয়ই প্রকৃত পক্ষে একই তত্ত্ব,— ইহা বুঝাইতে গিয়া, গীতা নিগ্রূণকে সংগুণের সহিত সংযুক্ত করিয়াছেন। কিন্তু ক্রিয়পে এই সংযোগ হয়, তাহা মমুঘ্যের বোধাত্তিত। ঠিক এই ভাবেই, মুক্ত পুরুষের কোন ‘ব্যক্তিত্ব’ নাই, তিনি সংসার-ধর্ম্ম-শূন্য,— ইহাও বলা যায়; আবার, নিজেই নিজেকে সৌমাবন্ধ—উপাধি-গ্রাস্ত— করিলেই, তাহারই ব্যক্তিত্ব (Individuality) বা জীবত্ত-ধর্ম্ম সমুদ্দিত হয়। এই প্রকারে গীতায় কালাত্তীত নিষ্ক্রিয় পরমাঞ্চাকে, সতত-চক্ষল প্রাকৃতিক শক্তির সঙ্গে সমন্বয় করা হইয়াছে।

মতুর পরে, মুক্ত পুরুষের অবস্থা যাহাই হউক না কেন, যতদিন সে এই সংসার-ক্ষেত্রে বিচরণ করে, ততদিন উহাকে (উহার দেহ আছে বলিয়া) কোন না কোন ক্রিয়ায়—কর্মানুষ্ঠানে—ব্যাপৃত থাকিতেই হইবে। শক্তরাচার্য, জীবশূন্য পুরুষের এই ক্রিয়ায়, প্রকৃতিরই একপ্রকার ক্রিয়া চলিতেছে বলেন; রামানুজাচার্যের মতে, এ ক্রিয়া পরমপুরুষেরই ক্রিয়া। এই প্রকারে কর্মের ‘অপৌরূষেয়ত্বের’ (Impersonality of action) ছাই প্রকার ব্যাখ্যা দৃষ্ট হয়। এক মতে, কর্ম জীব-কৃত নহে, প্রকৃতি-কৃত; অপর মতেও, উহা জীব-কৃত নহে, উহা ভগবৎ-কৃত। তবেই, উভয় মতেই, কর্ম ‘অপৌরূষেয়ই’ হইল। তৎকালে মুক্ত জীব যে ক্রিয়া করিতে থাকে, উহা স্বেচ্ছাপ্রণোদিত; বাহ্যপ্রকৃতির প্রেরণা উহাতে নাই। উহার কার্য্যে, অবিশ্বাস বা সংশয়জনিত কোন নৈরাশ্য ও নিরন্তরতা থাকিতে পারে না। উহার বদন-মণ্ডল সদা প্রফুল্ল; উহার অন্তরে যে আধ্যাত্মিক জ্ঞাতিঃ রহিয়াছে, তাহা উহার প্রদীপ্ত মুখমণ্ডল ও নিরুদ্ধিগ্র কণ্ঠস্বরেই প্রকাশ পাইতে থাকে। কামনার বেগ বা এই ‘মাংস-মেদের’ প্রভাব উহার উপরে নাই। সম্পদে প্রফুল্লতা বা বিপদে অবসন্নতা তাঁহাকে অধিকার করিতে পারে না। ক্রেত্ব, ভয় ও উদ্বেগ তাঁহার সম্পূর্ণ অপরিচিত বস্ত। ইহার চিন্ত সতত নিষিদ্ধ থাকে, এবং বালকোচিত সারল্য ও মধুরতা পরিদৃষ্ট হয়।

মুক্ত পুরুষ, পাপ-পুণ্যের অতীত হইয়া যান। পূর্ণতা প্রাপ্তিতে, পুণ্যও অতিক্রান্ত হইয়া যায়। তখন তাঁহার আধ্যাত্মিক জীবন, জ্ঞানের প্রকাশে, শক্তি ও সামর্থ্যের গোরবে বিমিশ্রিত হইয়া উঠে। কদাচিত কোন কর্ম-বৈশুণ্য উপস্থিত হইলেও সাধারণ অঙ্গ লোকের মত, তাঁহাকে সেই অধৰ্ম-কর্ম-নিবন্ধন এই মর-লোকে পুনর্জন্ম গ্রহণ করিয়া সেই পাপক্ষয় করিতে হয় না। তিনি সর্ববিধ ‘নিয়ম-কানুনের’ অতীত হইয়া যান। তাঁহাকে আর সামাজিক শাসন মানিয়া চলিতে হয় না, সমাজের বিধি-নিষেধের বশবস্তী হইয়া চলিতে হয় না। কিন্তু জার্মান দার্শনিক শ্রীমান् নিসজে কথিত ‘অতি-মানবের’ আদর্শে যদি জীবমুক্ত পুরুষ আত্ম-জীবন যাপন করিতে প্রবৃত্ত হন, সে বড় বিপদের কথা হইয়া উঠিবে; কেন না, সে সকল অতিমানব পুরুষের—সমাজস্থ দুর্বিল ও অযোগ্য ও রুগ্ন ও অঙ্গবিকল ব্যক্তিদিগের উপরে কোন সহানুভূতি থাকে না;—এই সকলের বিনাশ সাধনই সমাজের কল্যাণকর, ইহাই তাঁহাদের অভিমত—যদিও তাদৃশ অতিমানবেরাও সমাজের শাসন ও নিয়ম-কানুনের অতীত। গীতোক্ত যাহারা মুক্তপুরুষ, তাঁহারা স্বয়ং কোন বিধি-নিষেধের বশবস্তী নহেন, ইহা সত্য; কিন্তু তাঁহারা এ সকল সমাজ-বিধানের আবশ্যকতা ও উপযোগিতা মানিয়াই চলেন। এই সকল জীবমুক্ত পুরুষ নিজেরা যেমন নিরুদ্ধেগে জীবন যাপন করেন, তাঁহারা অপর কাহারও উদ্দেগের হেতু হইয়া উঠেন না। জগতের হিত-সাধন, অপরের কল্যাণজনক কর্মের অনুষ্ঠান, তাঁহাদের জীবনের একক্রম স্বপ্রণোদিত ও স্বতঃসিদ্ধ-বাপার হইয়া উঠে। এই সকল মহাত্মা সকলের প্রতি সম-দৃষ্টি সম্পন্ন; ইহাদিগের আত্ম-পর, ধনি-দরিদ্র—এ প্রকার ইতর-বিশেষ থাকে না। তাঁহাদের জীবন নিরন্তর কর্মোচ্ছমপূর্ণ এবং তাঁহাদের সতর্ক দৃষ্টি—যাহাতে সমাজের শাসন ও বিধি-নিষেধের প্রভাবে, ত্রামে, সমাজস্থ লোকদিগের জীবন আধ্যাত্মিকভাবে পূর্ণতা প্রাপ্তির দিকে অগ্রসর হয়,—তজ্জ্বল নিরন্তর জাগরুক থাকে। কিন্তু বিধি-নিষেধ মানিয়া চলাটাই যেন জীবনের মুখ্য উদ্দেশ্য হইয়া না উঠে। ভগবৎ-প্রেরণা অনুভব করিয়া, এই সকল মহাপুরুষ, স্ব স্ব নির্দিষ্ট কর্তব্য কর্ম (‘নিত্যং কর্ম’) সম্পাদন করিয়া যান।

সমাজের অন্তর্ভুক্ত লোকদিগের অমুচ্ছে কর্ম সম্বন্ধে গীতায় পুনঃ পুনঃ উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে বটে, কিন্তু গীতায় একটা ‘অত্যাশ্রমের’* কথাও বর্ণিত হইয়াছে। কোন একটা সমাজবিশেষের নির্দ্ধারিত কর্তব্য-কর্মানুষ্ঠান করিতে পারিলেই যে মনুষ্য-জীবনের উদ্দেশ্য পরিসমাপ্ত হইল, গীতা এরূপ কথার আদর করেন না। মনুষ্য-জীবন অনন্তের অভিমুখে ছুটিয়া চলিয়াছে; জীবনের উৎকর্ষ-সাধনেরও কোন অন্ত নাই। ‘অত্যাশ্রম’—এই তন্ত্রেই পরিচায়ক। সন্ন্যাসের প্রকৃত তাৎপর্য ও গুরুত্ব কোথায় ? সন্ন্যাস আমাদিগকে শিক্ষা দেয়—মানবাত্মাকে প্রকৃত-পক্ষে কোন নিয়মবিশেষে, কোন সমাজ বিশেষে, নিরুক্ত করিয়া রাখা যায় না। কোন বস্তুই আত্মাকে ধরিয়া রাখিতে পারে না; শ্রী বল, বঙ্গ বল, সন্তান-সন্তি বল, মানবাত্মা এক মুহূর্তে সকল বন্ধন ছিঁড়িয়া ফেলিতে পারে। কোন বস্তুই স্বতঃসিদ্ধ, স্বাধীন, বলিয়া পরিগণিত হইতে পারে না। গীতাত্ত্ব সন্ন্যাস—সংসার পরিত্যাগের আদর্শ উপস্থিত করে নাই। সমাজের বন্ধন হইতে সন্ন্যাসী নিজেকে দূরে রাখিতে পারে; কিন্তু তথাপি সমাজস্ত সকলের জন্যই তাহার চিন্ত কারুণ্য-পূর্ণ। মহাদেব, সন্ন্যাসিগণের আদর্শ পুরুষ; তিনি হিমাদ্রির তুষার-দ্রব শিখেরে সমুপবিষ্ট; কিন্তু তবুও সমাজ-রক্ষার জন্য, মানবের ত্রাণ ও কল্যাণার্থ—অকুঠিত চিন্তে বিষ পান করিয়াছেন।

সমাপ্ত ॥ ওঁ তৎসৎ ॥

* Supra-Social State.

THE LALITAMĀDHAVA TRANSLATED INTO
BENGALI VERSES

BY SVĀRŪPA GOSWĀMĪ.

Edited by Manindra Mohan Bose, M.A.

Rūpa Goswāmī is the author of two Sanskrit dramas known as the Vidagdha-Mādhava and the Lalita-Mādhava, both of which have attained considerable popularity with the Vaiṣṇavas of Bengal. Dr. D. C. Sen in his Mediæval Vaiṣṇava Literature (p. 30) writes that these works may be considered as the "masterpieces of literary composition in Sanskrit in the 16th century. No writer in Sanskrit from the 15th century downwards has shown poetical power of such high order as Rūpa." Referring to the circumstances under which these two works were written, Dr. Sen states:—"It is while travelling to Puri that Rūpa conceived the idea of writing some dramas in Sanskrit. The plot of one was roughly drawn up. In this play he thought of commemorating the events of Kṛṣṇa's life in Vṛndāvana and Mathurā. Some preliminary verses were written on the way, and he contemplated a further development of the plot and characters. He came to a place named Satyabhāmāpura by boat. There he dreamt that Satyabhāmā, the queen of Kṛṣṇa, appeared to him and ordered him not to embody the incidents of Vṛndāvana and Mathurā in the same drama, but to deal with them separately. On reaching Puri he mentioned the plot of the drama, as he had conceived it, to the Master who said that the Kṛṣṇa of Vṛndāvana and the Kṛṣṇa of Mathurā were not at all alike. * * * * *

Rūpa had already advanced considerably with the plot of his

drama; so he had to take considerable pains in recasting the original plan and in disintegrating it in two of its main features." We have references to this incident in the first few pages of the translation under review.

The Sanskrit verses only (but not the entire book with its prose portion) of the *Vidagdha-Mādhava* were rendered into Bengali verses by *Yadunandana Dās*, a poet of the 16th century A. D., and this work has already been printed, but no authentic translation of the *Lalita-Mādhava* has as yet been published. In the Calcutta University Manuscript Library there is a copy of the *Lalita-Mādhava* translated into Bengali verses by *Svarūpa Goswāmī* who puts himself as a scion of the family of *Nityānanda*, one of the trio who preached the *Vaiṣṇava* faith in a new garb in Bengal. One important feature of this translation is that the whole book (both the prose and the verse portions) has been rendered into Bengali verses, the composition of *Svarūpa* being easy, flowing, and always faithful to the text, thus testifying to the great poetic merit of the author. The aim of the present article is to bring into public notice a work of such intrinsic merit which had hitherto remained unrecognised.

Date.—The date of composition cannot definitely be ascertained. At the end of the work we have simply "সাকে
ছয়সজ্জি সালে হইল সমাপ্ত। পৌষ মাস একাদশ দিবসে লিখিল।" which means that the copy was finished on the eleventh day of the month of *Pausa* in a certain—66 B. S. The digits of the thousandth and the hundredth places are not mentioned either in figures or in words.

Author.—The author of the work is *Svarūpa Goswāmī* who was eighth in descent from *Nityānanda*, the celebrated *Vaiṣṇava* saint who was a companion of *Caitanya*. *Nityānanda* died in 1542 A. D., so counting 200 years in eight generations we may assume that *Svarūpa* was living at about 1742 A. D., roughly speaking at about the time of the battle

of Plassey. He was probably a contemporary of Rājā Kṛṣṇa Chandra of Nadīyā, and of the poet Bhārata Chandra who flourished in the court of that king.

The poet has given an account of the circumstances under which the book was written, and a genealogy of his forefathers :—

এই অবধি ললিত মাধব কথা কহয় ।
 স্বরূপ চরণ প্রেম কদম্ব রচয় ॥
 শ্রীললিতমাধব নাটক করিল লক্ষণ ।
 স্বরূপ গোস্বামী হৈতে হৈলা প্রকটন ॥
 সংস্কৃত গন্ত পন্থ নাট্য ভাষা তায় ।
 অনায়াসে সর্ব ভাষা বুঝা নাহি যায় ॥
 অতএব গৌড়ভাষা করিবার তরে ।
 বৈষ্ণব সকলে যত্নে আদেশিলা মোরে ॥
 সেই কালে মাতা মোর গেলা বৃন্দাবনে ।
 সঙ্গে দরশনে যাব বাঞ্ছা ছিল মনে ॥
 আপন দুর্দৈবজ্ঞয়ে গমন নহিল ।
 তাহাতেই মনে বড় উৎস্থি হইল ॥
 বৈষ্ণবগণের আজ্ঞা শরণ করিয়া ।
 দেখিতে লাগিল গ্রন্থ একান্তে বসিয়া ॥
 গ্রন্থার্থ করিতে মোর নাহি নিজ শক্তি ।
 তা সবার আদেশে চক্ষু হৈল মতি ॥
 কেমনে বর্ণিব গ্রন্থ না জানি সন্ধান ।
 অকস্মাত গোস্বামী শ্রীজগন্নাথ নাম ॥
 আমারে সম্মুখে দেখি হঠাৎ কহিলা ।
 স্বরূপ তুমি এত দিন পড়িলা শুনিলা ॥
 অতএব নাটকের করহ পয়ার ।
 যাহা শুনি শুখ হয় আমা সবাকার ॥
 তেঁহো সর্ব জ্যেষ্ঠ মোর সহোদর ভাই ।
 তাঁর আজ্ঞা হৈল ইহাতে বল পাই ।

ନିଜ ଇଷ୍ଟଦେବ-ପାତ୍ର-ପତ୍ନୀ ଧ୍ୟାନ କରି ।
ଶ୍ରୀକୃପ ଗୋହମ୍ବାମ୍ବ-ପଦେ ପ୍ରଣିତ ଆଚାରି ॥
ଯାର ବଂଶେ ଜୟ ସେଇ ପ୍ରଭୁର ଚରଣ ।
ସାବଧ କୁବିଲ ସିବ କୁବି ନିଜ ମନ ॥

তাঁহার নন্দন
বীরচন্দ্র ধীর মতি ॥

.....ঈশ্বর
মহিমা জানয়ে কে ।
প্রেমধন দিয়া
তত্ত্ব স্থাপিল যে ॥
সর্ববঙ্গনথৰ
জীব উকারিয়

ଶ୍ରୀମଦ୍ଭଗବତ

ତୋର ଆଜ୍ଞାଭବ
ଆରାଧା ମାଧ୍ୟବ
ତକତି ଶକତି କନ୍ଦ ॥

ତୀର ଶୁତ ଧନ୍ୟ
ମନ୍ଦରାମ ମହା ଶାନ୍ତ ॥

শুক দেব নাম
সর্বশুণ্য-ধার
প্রথম তনয় তার।

ଶ୍ରୀନିବକିଶୋର

ବ୍ରିତୀୟ ନନ୍ଦନ

LALITAMĀDHAVA

১

বিনোদ বেহারি	নাম পরচারি
তৃতীয় স্তুতি বিরাজে ।	
সকল কনিষ্ঠ	গুণেতে লঘিষ্ঠ
কহিতে বাসিএ লাজে ॥	
শরণ করিল	সেই বলে হৈল
যে কিছু লিখন মাত্র ।	
স্বরূপে চাহিয়া	করুণা করিয়া
শেধিবে রাসিক পাত্ৰ ॥	
শ্রীশ্রীপাট নাম	খড়দহ গ্রাম
গঙ্গাতৌরে সুশোভিত ।	
শ্রীশ্যামসুন্দর	যাহে নিরস্তুর
রাধা সনে বিরাজিত ॥	
ভট্টাচার্যগণ	কুলীন আঙ্গণ
সদা স্মৃথে বিরাজয় ।	
তথায় নিবাস	পূর্ণ অভিলাষ
স্বরূপ এ গ্রন্থ কয় ॥	

The End :—

ইতি শ্রীলিতমাধব-ব্যাখ্যানে প্রেমকদম্বে
পূর্ণমনোরথো নাম দশমোহকঃ ।
শ্রীচৈতন্য-পাদ-কমলে কলিতাত্মাবৈ-
উক্তের্ভঃ কৃপাপরবর্ষৈঃ পরিশোধনীয়ঃ ॥

ইতি শ্রীলিতমাধব গ্রন্থ রসময় ।
ভাষা করি শ্রীস্বরূপ গোস্বামী লেখয় ॥
সাক্ষর পড়েটার গোপিনাথ যিত্ব ।
সাকে ছয়সপ্তি সালে সমাপ্ত ॥
পৌষ মাস একাদশ দিবসে লিখিল ।
লিতিমাধব গ্রন্থ সমাপন কৈল ॥ শ্লোক ॥৫৮।৫৮॥

ଲଲିତ-ମାଧ୍ୱ

(ବଜ୍ରାହୁବାଦ)

ପ୍ରଥମ ଅଙ୍କ

(ଗ୍ରହାରଙ୍ଗ)

ଶ୍ରୀଶ୍ରୀରାଧାକୃଷ୍ଣ ॥

ଶ୍ରୀରାଧାକୃଷ୍ଣ-ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟ-ମାଧୁର୍ୟାହୃତବାରିଧୀ ।
ନିମିଶଂ ମାନସଂ ନିତ୍ୟଂ ବନ୍ଦେ ଶ୍ଵାଭୀର୍ତ୍ତଦୈବତମ् ॥
ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣଂ କୃଷ୍ଣଚିତ୍ତମ୍ ନିତ୍ୟାନନ୍ଦଂ ତଦଗ୍ରଜମ୍
ଅବୈତାଚାର୍ଯ୍ୟମୀଶକ୍ଷଂ ଭଞ୍ଜବୁନ୍ଦଂ ନମ୍ରାମ୍ୟହମ୍ ॥
ଶ୍ରୀକୃପାରସ୍ମୀ..... ଦଶାଙ୍କପୂର୍ଣ୍ଣଲକ୍ଷଣମ୍ ।
ନାଟକଂ ଭାତି ଲଲିତ-ମାଧ୍ୱରଂ ମଧୁରାଶ୍ରୀଯମ୍ ॥
ତତ୍ତ ପ୍ରଥମେ କୃଷ୍ଣଜନ୍ମ ରାଗକୁ ବର୍ଣ୍ଣିତେ ।
ତୃତୀୟାଗାଂ ଭବଶନ୍ତ୍ରାବଳ୍ୟା ସହ ସମାଗମଃ ॥

ପ୍ରଥମେ ବନ୍ଦିଯା ଇଣ୍ଡ ଦେବେର ଚରଣ ।
ଯାହା ହେତେ ବିଜ୍ଞ ନାଶ ଅଭୀର୍ତ୍ତ ପୂରଣ ॥
ଶ୍ରୀରାଧା ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣଚନ୍ଦ୍ର ପ୍ରେମ ରସମୟ ।
ବୁନ୍ଦାବନେ ସଖୀଗଣ ସଙ୍ଗେ ବିଲସୟ ॥
ଦୋହାର ସୌନ୍ଦର୍ଯ୍ୟ ଆର ମାଧୁର୍ୟ ଅବଧି ।
ନିତ୍ୟ ନବ ନବ ନାନା ଅନୁତ୍ରେ ନିଧି ॥
ତାହାତେ ନିମିଶ ସଦା କାଯବାକ୍ୟମନ ।
ଭଜିବ ଏକାନ୍ତ ଭାବେ ସେ ପ୍ରଭୁ-ଚରଣ ॥
ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣଚିତ୍ତମ୍ ମହାପ୍ରଭୁ ଭଗବାନ୍ ।
ତୁଂହାର ଚରଣ-ପନ୍ଦେ ଅନନ୍ତ ପ୍ରଗାମ ॥
ଶ୍ରୀନିତ୍ୟାନନ୍ଦ ନାମ ପ୍ରଭୁ ବଲରାମ ।
ତୁଂହାର ସ୍ଵରଙ୍ଗ ବିଶ୍ଵରଙ୍ଗ ବିଶ୍ଵଧାମ ॥
ତୁଂହାର ଚରଣେ ମାତ୍ର କରିଯେ ପ୍ରଗତି ।
ଅନ୍ତ ମୁଣ୍ଡିଣ ଆର କିଛୁ ନା ଜାନିଯେ ସ୍ଫୁଟି ॥

অব্রৈত আচার্য প্রভু অভিন্ন ঈশ্বর ।
 তাঁহার চরণে মোর প্রাণতি বিস্তর ॥
 শ্রীনিবাস পশ্চিত গদাধর বক্রেশ্বর ।
 বাসুদেব মূরারি মুকুল্দ দামোদর ॥
 বিষ্ণানিধি শ্রীস্বরূপ ঠাকুর শ্রীরাম ।
 পুরন্দর পশ্চিত রাঘব শুণধাম ॥
 রামানন্দ সাৰ্বভৌম শ্রীসনাতন ।
 শ্রীরূপ শ্রীরঘূনাথ শ্রীরঘূনন্দন ॥
 হরিদাস ঠাকুর নরহরি প্ৰেমময় ।
 জগদানন্দ ধনঞ্জয় পশ্চিত ধনঞ্জয় ॥
 ইত্যাদিক চৈতন্ত্যের ভক্তগণ যত ।
 সভার চরণে মুঞ্জি হইলাম নত ॥
 শ্রীলিঙ্গ-মাধব মাটক বিলক্ষণ ।
 শ্রীরূপ গোসাঙ্গি যাহা কৰিলা বৰ্ণন ॥
 দশ অঙ্ক সেই গ্রন্থ হইল বিদিতে ।
 কৃষ্ণরূপ-রস-লীলা পরিপূর্ণ যাতে ॥
 কৃষ্ণচন্দ্ৰ প্ৰকট হইলা গোকুলতে ।
 তাহা প্ৰেয়ালীৱগণ জানিলা যে মতে ॥
 কৃষ্ণেৰ মিলন চন্দ্ৰাবলীৰ সহিত ।
 এই সব কথা প্ৰথমাঙ্কে বিৱিচিত ॥
 তাৰ অৰ্থ পৰিভাষা কৱে লিখিবাৰে ।
 বৈষ্ণব সকলে আদেশিলা এবে মোৰে ॥
 অতএব লিখি কিছু সংক্ষেপ কৱিয়া ।
 নাটকেৰ নান্দিপ্লোক শুন মন দিয়া ॥
 তথাহি ।
 সুৱিৰিপু সুদৃশা মুৱোজ কোকান
 মুখ কমলানি চ খেদয়ন্ত খণঃ ।
 চিৰ মখিল সুহচচকোৱ মন্দী
 দিশতু মুকুল্দ যশঃ শশী মুদং বঃ ।

ଶ୍ରୀମୁକୁନ୍ଦ ସଙ୍ଗଃ ଶ୍ରୀ ଭକ୍ତ ହଜାଯେ ବସି
ସଂତ ପରମାନନ୍ଦମୟ ।

ପୂର୍ଣ୍ଣ ଶୁଦ୍ଧ ବରିଷଥେ ଶୁଚକୋର ଭକ୍ତଗଣେ
ଆନନ୍ଦ ଦିଛେନ ଅଭିଶୟ ॥

ଭକ୍ତଗଣ ଶୁନ ସତେ ହଇୟା ଏକମନ ।
କୃଷ୍ଣ ସହ ଲୀଳାଗଣ କର୍ଣ୍ଣ ମନ ରସାୟଣ
ପାବେ ପ୍ରେମାନନ୍ଦ ମହାଧନ ॥

ଅନୁର ରମ୍ଭାଗଣ ଚଢ଼ବାକ ତାର ତୁନ
ତା ସଭାର ମୁଖ ପଞ୍ଚ ସତ ।

କୃଷ୍ଣ ସଂଚନ୍ଦ୍ର ସେଇ ତା ସଭାରେ ଖେଦ ଦେଇ
ଅଜ୍ବଦ୍ୟ କୁମୁଦିନୀ ରତ ॥

ଭୁବନ ମୋହନ ଶ୍ରୀ ପରିପୂର୍ଣ୍ଣ ଦିବାନିଶି
ଅଜଗୁରେ ସଦା ବିରାଜୟ ।

ମୁଜନ ଦେବେନ୍ଦ୍ରଗଣେ ଲୀଳାହୃତ ବିତରଣେ
ଶ୍ଵରପ ପରମାନନ୍ଦମୟ ॥

ଜୟ ଜୟ ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣ ଚିତ୍ତଶ୍ରୀ ଦୟାମୟ ।
ଜୟ ଜୟ ନୃତ୍ୟାନନ୍ଦ ପ୍ରେମେର ସଂଖ୍ୟ ॥

ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣ ଚରଣ-ପଦ୍ମେ କରି ନମସ୍କାର ।
ମେଘରମେ ଶିଖ କରେ ସକଳ ସଂସାର ॥

ଶୀନ ବକ୍ଷଶୂଳ'ପରି ଭାନୁ ଯାର ଶୋଭା ।
ପ୍ରକାଶ ପାଇଲ ତାହେ ଚନ୍ଦ୍ରାକୃତି ଆଭା ॥

ଭାନୁଜା କହିଯେ ବୃତ୍ତାନୁର ନନ୍ଦିନୀ ।
ଚନ୍ଦ୍ରାକୃତି ନାମ ଚନ୍ଦ୍ରାବଲୀ ଠାକୁରାଣୀ ॥

ଅନୁତ ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣ ମେଘ କରିଯେ ଉଦୟ ।
ଦର୍ଶନେଇ ରମଣୀର ଚିତ୍ତ ଆକର୍ଷ୍ୟ ॥

ଅନ୍ତଦିନିଶ ନାରୀରେ ଲିଙ୍କରେ ମେଘରମେ ।
ପତ୍ରାକୁର ଶୋଭାଯେ ରତ୍ନେ ଦିବ୍ୟ ବେଶ ॥

୧ ଶୁଦ୍ଧମଙ୍ଗପ ଚକୋରବର୍ଣ୍ଣର ଆବଳପ୍ରଦ—ଟୀକା ।

মেঘ যেন আরাম সিংহয়ে অমুক্ষণ ।
 পত্র পুষ্প ফলে করে বিবিধ ভূষণ ॥
 তৈছে অষ্ট স্থৰী আর ব্রজঙ্গনা যত ।
 লৌলা রসে স্নিগ্ধ করে ভাবে অলঙ্কৃত ॥
 দুই শ্লোক নান্দী অন্তে কহে সূত্রধার ।
 শুনহ সকল লোক শুভ সমাচার ॥
 রাত্রি শেষে স্বপ্নে আজ্ঞা করিলা শক্র ।
 ব্রহ্মকুণ্ডলীরবাসী খ্যাতি গোপেশ্বর ॥
 শুনহ পশ্চিত তুমি নাট্যাচার্যবর ।
 অপূর্ব রহস্য লোকে করহ গোচর ॥
 রাধাকৃষ্ণ লৌলারস পরম পাবন ।
 প্রবন্ধ করিয়া ভক্তে কর সমর্পণ ॥
 ইহাতে সন্দেহ কিছু না ভাবিহ আন ।
 মোর আজ্ঞা বলে সব হইবে সমাধান ॥
 এত বলি সদাশিব অনুর্ধ্বান কৈল ।
 সেইত সময়ে মোর নির্দাতঙ্গ হৈল ॥
 প্রভাতে উঠিয়া করি গুরুর বন্দন ।
 ভাবিতে ভাবিতে মনে হইল স্মরণ ॥
 গোপেশ্বর মহাদেব কি আজ্ঞা করিলা ।
 রাধাকৃষ্ণ রসলৌলা বর্ণিতে কহিলা ॥
 তার আজ্ঞা বলে বড় সাহস হইল ।
 বিদঞ্চ-মাধব নাম গ্রন্থ আরস্তিল ॥
 নাটক লিখেন তবে করিয়া ভাবনা ।
 ব্রজলৌলা পুরলৌলা একত্র ঘটনা ॥
 ইতিমধ্যে স্বপ্নে সত্যভামা ঠাকুরাণী ।
 পুরলৌলা পৃথক রচিতে কহে বাণী ॥
 স্বপ্নে দেখি সূত্রধার চিস্তিতে লাগিল ।
 মহাপ্রভুর আজ্ঞা তাহে পোষক হইল ॥
 অতএব দুই ভাগ করিলা ঘটনা ।
 ব্রজলৌলা পুরলৌলা করিলা রচনা ॥

বিদঘ-মাধব আৰ ললিত-মাধব ।
 দুই গৃহে [এই] লীলা বর্ণিলেন সব ॥
 ললিত-মাধব এই নাটক উত্তম ।
 প্ৰবক্ষ কৱেন সূত্ৰধাৰ বিচক্ষণ ॥
 দৌপযাত্রা দেখিবাৰে আইলা ভক্তগণ ।
 রাধাকৃষ্ণতোৱে সত্তে কৱিলা আশ্রম ॥
 ভক্তবৃন্দ দেখি সূত্ৰধাৰ হৰ্ষ হৈলা ।
 নিজ মনে মনে তবে বিচাৰ কৱিলা ॥
 ভক্তে প্ৰকাশিবা বলি আজ্ঞা আছে মোৰে ।
 এইত বৈষ্ণবগণ নয়নগোচৰে ॥
 নিজ ইষ্ট দেবেৰ চৱণে প্ৰণমিয়া ।
 নাটক কহি যে সত্তে শুন মন দিয়া ॥

তথাহি :—

নিজপ্ৰণয়িতাং সুধামুদয়মাপ্তু বন্ধঃ ক্ষিতো
 কিৱত্যলমূৰীকৃতবিজকুলাধিৱৰাজস্থিতিঃ ।
 স লুঁঢিততমস্তুতিৰ্ম শচীনৃতাখ্যঃ শশী
 বশীকৃতজগন্মনঃ কিমপি শৰ্ম্ম বিশৃঙ্খ তু ॥

স্বতন্ত্ৰ পৱনানন্দ	তগবান্ত কৃষ্ণচন্দ্ৰ
বিজুলে উদয় হইল ।	
নিজ প্ৰেম সুধানাম	জগতে কৱিয়া দান
সকলেৱ মন বশ কৈল ॥	
অস্তুত শচী-সুত-শশী ।	
অবনী-মণ্ডলে আসি	প্ৰেম-জ্যোৎস্না পৱকাশি
হস্তমো নাশয়ে দিবানিশি ॥ গ্ৰ ॥	
নদীয়া নগৱ-মাৰ	জগন্নাথ মিশ্ৰৱাজ
শচী দেবী তাহার গৃহিণী ।	
না জানি কি তপ কৈল	তাহার তনয় হৈল
অধিল দেবেন্দ্ৰ চূড়ামণি ॥	

তেহোঁ আসি ভক্তগণে ভক্তি প্রচারিলা ।
 পরম রহস্য তত্ত্ব প্রকাশ করিলা ॥
 অতএব বিশ্বগুরু করি তাঁরে বলি ।
 তাহার কৃপায়ে সিন্ধ হইবে সকলি ॥
 এত কহি সূত্রধার রঙে প্রবেশিলা ।
 বিষ্ণাধরী নটবন্দে স্মরি সঙ্গিলা ॥
 স্মৃতিমাত্রে রঞ্জে নটী প্রবেশ করিলা ।
 আবিষ্ট হইয়া তবে কহিতে লাগিলা ॥
 শুন ওহে নটাচার্য আমার বচন ।
 রঞ্জ করিবারে এবে নহে মম মন ॥
 সূত্রধার কহে কেন এমন কহিলা ।
 আনন্দের পুরে কেন কাতর করিলা ॥
 দেখ দেখ প্রকাশিত শরৎ উৎসব ।
 আনন্দিত মন এই সকল বৈষ্ণব ॥
 গোবর্কনে কৃষ্ণ কৌর্তিখারা প্রকাশিলা ।
 আর কি কহিব কৃষ্ণমূর্তি দেখা দিলা ॥
 অতএব পরম আনন্দ সমৃচ্ছয় ।
 তোমার পুণ্যের ফল করিল উদয় ॥
 নটী কহে মহা অমুভাব কেহো হয় ।
 তাহার দুঃখেতে মোর দুঃখ অতিশয় ॥
 সূত্রধার কহে দেবি না জান কারণ ।
 মহামুভাবের দুঃখ নহে কদাচন ॥
 যথা রাগ ।

বনে স্বর্গে রসাতলে	যদি ভক্তগণ চলে
তবে ভগবান্ কৃপাময় ।	
নিজ স্থান পরিহরি	ভক্ত পাছে ফিরি ফিরি
রক্ষা করি আনন্দ করয় ॥	

এই গিরি চিরকালের নিমিত্ত শ্রীকৃষ্ণের অমল কৌর্তিখারা উল্লাস করিতেছে, অধিক কি, এখানে মধুর মৃষ্টি মাধবও প্রকাশ পাইতেছেন, অতএব এ আপনার বিশুদ্ধ পুণ্য-সম্পদের পরম উদ্ধৰণ বলিতে হইবে ।—টাক ।

শুন দেবি মোর নিবেদন ।
 সর্ব তৃখ নষ্টকারী যাহার সহায় হরি
 তার তৃখ হবে কি কারণ ॥ খৃ ॥
 যদি অপরাধ করে তথাপি তাহার তরে
 ভাল লাগি করায় যতন ।
 পরম আনন্দময় কৃষ্ণের স্বভাব হয়
 ভক্তজনে না করে তেজন ॥ ১
 অন্তরে বসিয়া হরি অমঙ্গল দূর করি
 নিজ জনে বাঢ়ায় সম্মান ।
 কৃষ্ণে ভক্ত ভিন্ন নয় করিয়া প্রগতি চয়
 স্বরূপ চরণ শুণধাম ॥
 নটী কহে বাঢ়া সত্য কহিলে আখ্যান ।
 বিবেচনা নাশে এই স্নেহের বিধান ॥
 সূত্রধার কহে তৃঃ স্নেহ কর কারে ।
 নটী কহে আচে কেহো গোকুল নগরে ॥
 সূত্রধার কহে পরিচয় কহ শুনি ।
 নটী কহে কলানিধি নাম মাত্র জানি ।
 সূত্রধার কহে মুণ্ডি জানিল এখন ।
 কলানিধি নাম হয় গোপেন্দ্ৰ-নন্দন ॥
 বড় নাট্য জানে সেই নটের পশ্চিত ।
 নবীন যৌবন রূপ গুণেতে পূজিত ॥
 অজপুরে খ্যাত সেই বিক্রমে বিশাল ।
 রিপুনাশকারী রঞ্জে নবীন গোপাল ॥
 নটী কহে কলানিধি বিশেষ জানিল ।
 আর কথা শুন মোর মনে যে আছিল ॥
 দয়া করি বিধি মোরে অনুকূল হৈল ।
 তারানাম^২ অনুপাম নাতিনী পাইল ॥

^১ পুরিতে আছে “যতন,” কিন্তু মূলে আছে—“ভক্তজনং ন মোক্ষমৌষ্টি” অর্থাৎ—“ভক্ত মৌষ্টি”; অতএব “তেজন” এর মত কোন শব্দ হইবে বলিয়া মনে হয়।

^২ রাধার অপর নাম।

তাহার সম্বন্ধ লাগি সদা দুঃখ মনে ।
 তার যোগ্য পাত্র আমি না দেখি নয়নে ॥
 সূত্রধার কহে বিধি বড় গুণবান् ।
 অকুলঙ্ক কলানিধি করিল নির্মাণ ॥
 লোকনিন্দা নষ্ট আর সাধুবাদ লাভে ।
 দুর্ঘট ঘটনা সংঘটন কৈলা আগে ॥
 নটী কহে পাপ কংস লোভী দুষ্টমতি ।
 নাট্য দেখিবার ছলে নিমজ্জিবে তথি ॥
 কি জ্ঞানি বা কলানিধি পরাভব হয় ।
 ইহাতেই আমার অন্তরে বড় ভয় ॥
 সূত্রধার কহে আমি জ্যোতিষশাস্ত্র জ্ঞানি ।
 লঘু অনুসারে তরু কথা কহি গণি ॥
 এত বলি ক্ষণ এক অন্তরে ভাবিয়া ।
 কহিতে লাগিলা তবে আনন্দিত হৈয়া ॥
 নাট্য করি কলানিধি কংসেরে বধিয়া ।
 কালে তার করগ্রহ করিবে আসিয়া ॥
 তবে নটী মনস্তির করিয়া বসিল ।
 হেনকালে বেশস্থলে শব্দ উপজিল ॥
 রাধাকৃষ্ণ পাণিবন্ধ কথা সুমধুরে ।
 কহিতে না পারে কেহ দুষ্ট কংস-তরে ॥
 ভাগ্যবান্ কোন্ জন নির্ভয়ে কহিলা ।
 এতদিনে মোর মনপীড়া ঘুচাইলা ॥
 সূত্রধার কহে তবে সে দিগে চাহিয়া ।
 পৌর্ণমাসী আকারিলা ^৩ আনন্দ শুনিয়া ॥
 সত্য এবে মোর মনে হইল নিশ্চয় ।
 গাঁও সঙ্গে দেখ রঞ্জে প্রবেশ করয় ॥

^১ কলানিধি হৃত্য করিতে করিতে কংসকে বধ করিয়া পূর্ণমনোরথ নাম্বি সময়ে তারার
(শ্রীরাধার) পাশি গ্রহণ করিবেন ।—টাকা ।

^২ শব্দ করিলা ।

এত ভাবি সূত্রধার নিভৃতে বসিলা ।
 পৌর্ণমাসীরূপ হেরি পরিচয় দিলা ॥
 দেখ দেখ সান্তিপুনি (সান্দীপণি) মুনির জননী ।
 হৃক্ষা সব জানে পতিক্রতা শিরোমণি ॥
 নারদের শিষ্যা পরিচয় পৃথিবীতে ।
 কাশপুষ্প জিনি শ্রেত চিকুর শোভিতে ॥
 গার্গী সঙ্গে তত্ত্বকথা কহিতে কহিতে ।
 প্রবেশিলা বক্ষস্থলে সন্ত্রমে তুরিতে ॥
 সূত্রধার কহে আর্যে আইস যাই ঘরে ।
 ইহার উন্নত বেশ শয়া করিবারে ॥
 এত কহি নটী সঙ্গে প্রস্থান করিল ।
 নাটকের প্রস্তাবনা এইত কহিল ॥
 পৌর্ণমাসী কহে গার্গী শুনহ বচন ।
 রাধাকৃষ্ণ লীলারস কর আস্বাদন ॥
 রাধিকার মুখচন্দে চন্দ্ৰিকা শোভিত ।
 গঙ্গার প্রবাহে যেন বহয়ে অমৃত ॥
 কৃষ্ণের অপাঙ্গ-ছটা-তরঙ্গ সহিতে ।
 যমুনা-সন্দেশ-বেণী হইল তাহাতে ॥
 তাহা পান করি নেত্ৰ মন জুড়াইল ।
 দেহের যতেক তাপ সব দূরে গেল ॥
 এই ত সৌভাগ্য মোৱ মনে হেন লয় ।
 সপ্ত স্বর্গোপরি বাস দেহো কিছু নয় ॥
 গার্গী কহে আভমুণ্ঠ-সঙ্গে একবার ।
 বিবাহ দিয়াছ তৃষ্ণি জানি রাধিকার ॥
 আৱবার কৃষ্ণ সঙ্গে কৰাবে মিলন ।
 কেমনে সন্তবে ইহা কহ বিবরণ ॥

’ কৃষ্ণের অপাঙ্গতরঙ্গস্বরূপ যমুনা, ও রাধার হাস্তচন্দ্ৰিকাৰূপ গঙ্গাৰ মিলনে বেণী
 হওয়ায়, তাহা দেখিয়া আমাৰ মন জুড়াইল ।

পৌর্ণমাসী কহে সেই বিবাহ নির্ণয় ।
 মাঘার সঙ্গতি মাত্র জানিহ নিশ্চয় ॥
 বিদ্যুগিরিব পূর্বে তপস্তা করিল ।
 তুষ্ট হৈয়া ব্রক্ষা আসি তারে বর দিল ॥
 সেই বর হৈতে বিদ্যু রাধিকা পাইল ।
 তার কর গ্রহণেতে কার শক্তি ছিল ॥
 গাঁঁ কহে তুমি মোরে অশ্চ না জানিবে ।
 কেমনে সে সব কথা আমারে কহিবে ॥
 পৌর্ণমাসী কহে শুন অপূর্ব কথন ।
 যেমতে পাইল বিদ্যু কন্তারত্নধন ॥
 ব্রক্ষা আসি কহে উঠ বিদ্যু তপোধন ।
 তোমার তপস্তা দেখি তুষ্ট মোর মন ॥
 তোমার যে অভিলাষ হইবে সফল ।
 অচিরাতি পাবে তুমি দুহিতা যুগল ॥
 যুদ্ধ করি পরাভব পাইবে শক্তি ।
 এমত জামাতা পাবে ভুবন-সুন্দর ॥
 এই বর দিয়া ব্রক্ষা গমন করিলা ।
 বিদ্যুগির মহানন্দে নাচিতে লাগিলা ॥
 গাঁঁ কহে এ অপূর্ব আখ্যান শুনিল ।
 কন্তা লাগি বিদ্যু কেন কামনা করিল ॥
 পৌর্ণমাসী কহে শুন তাহার নিশ্চয় ।
 জামাতার গবেব গবর্ণী হৈলা হিমালয় ॥
 তাহার দেখিতে স্পর্শনা সক্ষম না হৈল ।
 তাহার কারণে বিদ্যু দুহিতা চাহিল ॥
 গাঁঁ কহে এহ বড় আশৰ্য্য শুনিল ।
 সগোত্রের উৎকর্ষতা সহিতে নারিল ॥
 পূর্বে মেরু জিনিবারে উদ্যোগ করিল ।
 অগস্তের বাক্য শুনি তথায় রহিল ॥
 পৌর্ণমাসী কহে বাছা কি কহিব আর ।
 এমন স্বভাব হয় মনুষ্য জনার ॥

গার্গী কহে কল্যাকে সে কেমনে ছাড়িলা ।
 কেমন প্রকারে রাধা গোকুলে আইলা ॥
 পৌর্ণমাসী কহে পুত্রি শুন মন দিয়া ।
 পুতনা আনিল মায়া-জাল প্রকাশিয়া ॥
 গার্গী বলে আর্যে মোর বড় ভয় হৈল ।
 রাক্ষসীর হাতে রাধা কেমনে বাঁচিল ॥
 পৌর্ণমাসী বলে আছে ইহার কারণ ।
 কংসের আজ্ঞাতে আনে না হবে জীবন ॥
 শুন্দরী আনিতে আজ্ঞা দিল কংস রায় ।
 প্রাণ বধিবারে নারে আনিয়া ঘোগায় ॥
 গার্গী বলে কহ কহ এ বড় বিচিত্র ।
 কল্যা লাগি কংস কেন হইল প্রবর্ত ॥
 পৌর্ণমাসী কহে শুন তাহার কারণ ।
 দৈবকীর কল্যা যে কহিল বিবরণ ॥
 গার্গী বলে কহ শুনি দে সব কথন ।
 দৈবকীর কল্যা কিবা কহিল বচন ॥
 পৌর্ণমাসী বলে বাঢ়া শুনহ আশ্চর্য ।
 শুনিলে সন্তোষে মন হইবেক ধৈর্য ॥
 দৈবকীর কল্যা যবে গগনে উড়িলা ।
 কংস সম্রোধিয়া তেঁহো কহিতে লাগিলা ॥
 শুন শুন দুষ্টমতি কংস দুরাচার ।
 আমার কর্তৃত্য নহে তোমার সংহার ॥
 যেহো সর্ববদ্বের বন্দিত শ্রীচরণ ।
 ভক্তবুন্দে প্রেমানন্দ দেন অমুক্ষণ ॥
 সেই তোর রক্ষস্থল প্রবেশ করিবে ।
 তীক্ষ্ণধার চক্রে তোর মস্তক ছেদিবে ॥
 অঞ্চ চন্দ্রোদয়ে হৈল সেই মহাশয় ।
 পৃথিবীতে প্রাদুর্ভাব করিবে নিশ্চয় ॥
 আমা হৈতে শতগুণ হইবে মাধুরী ।
 প্রকট হইবে পৃথিবীতে অষ্ট নারী ॥

কাঁলি বা পরশু জম্বিবেক অষ্ট কল্যা ।
 তার মধ্যে দুই কল্যা রূপে শুণে ধৃত্যা ॥
 সে দোহার পাণিগ্রহণ যে জন করিবে ।
 মহারাজ সর্ববজয়ী সে জন হইবে ॥
 এত কহি মহামায়া করিলা গমন ।
 সেই হৈতে কংস করে কল্যা অস্থেষণ ॥
 গার্গী কহে রাধিকার বৃত্তান্ত শুনিল ।
 তাহার ভগিনী এথা কেমনে আইল ॥
 পৌর্ণমাসী কহে সেই বিঞ্চ্য-পুরোহিত ।
 রাক্ষস-নাশক মন্ত্র করিল বিদিত ॥
 সেই ভয়ে বিকলা সে পুতনা রাক্ষসী ।
 পলাইতে বিদর্ভগা^১ নদীজলে ভাসি ॥
 ভয়ে অতি ব্যাকুল তাহার হস্ত হৈতে ।
 পড়িল প্রথম কল্যা নদী-তরঙ্গেতে ॥
 গার্গী কহে সর্ববিজ্ঞ গর্গ মোর পিতা ।
 তাঁহার মুখেতে শুনি আর যত কথা ॥
 বৃষভান্তু বর নিল দুর্বিসার স্থানে ।
 তাহার ওরসে কল্যা রাখা সবে জানে ॥
 সন্দেহ ইহাতে বড় আছয়ে আমার ।
 সিঙ্কান্ত করিয়া কহ যেই হয় সার ॥
 পৌর্ণমাসী কহে পুত্রি শুনহ নিশ্চয় ।
 চন্দ্রভান্তু বৃষভান্তু দুই ভাই হয় ॥
 দোহার রম্ভী হয় দুইত সমান ।
 কতদিনে সেই দোহার হৈল গভীরাধান ॥
 ব্ৰহ্মার প্রার্থনা লাগি মায়া প্ৰকটিল ।
 দুই শুন্দৱীৰ গর্ভে প্ৰবেশ করিল ॥
 সে দোহার গর্ভ হৈতে করি আকৰ্ষণ ।
 বিঞ্চ্য শুন্দৱীৰ গর্ভে করিল অপৰণ ॥

^১ বিদর্ভদেশগামিনী।

গার্গী কহে শুনিলাম আশৰ্য্য সিক্ষান্ত ।
 মোর পিতা জানে নাকি এ সব বৃত্তান্ত ॥
 পৌর্ণমাসী বলে জানে সব মুনিগণ ।
 নতুবা নিশ্চিন্ত কেন দুর্বাসারস্তন ৩ ॥
 পুন গার্গী কহে মাতা শুন নিবেদন ।
 তুমি কৈছে জানিলা এ সব বিবরণ ॥
 পৌর্ণমাসী কহে গুরু নারদ আমার ।
 তাহার প্রসাদে জানি সব সমাচার ॥
 সেই উপদেশে মোর সৌভাগ্য হইল ।
 রাধিকা উপরে মেহ অধিক বাড়িল ॥
 গার্গী কহে রাঙ্গসৌর ক্রোড়ে রাধা ছিল ।
 সত্য করি কহ তারে কেমনে পাইল ॥
 পৌর্ণমাসী কহে পুত্র রাধা একা নয় ।
 আর পঞ্চ কল্যা আমি পাইল নিশ্চয় ॥
 গার্গী কহে বিশ্বয় হইল মোর মনে ।
 তা সভার কিবা নাম কহ বিবরণে ॥
 পৌর্ণমাসী কহে রাধা-প্রেয়নী ৪ ললিতা ।
 চন্দ্ৰাবলী প্ৰিয় পঞ্চা তদ্বা পৰিচিতা ॥
 শৈব্যা শ্যামা শুণবতী গোকুল-পূজিতা ।
 মাধুর্যাতিশয়ে সভে ভুবন-পূজিতা ॥
 গার্গী কহে পঞ্চকল্যা কেমনে পাইলা ।
 কেবা আনি ত্ৰজ মধ্যে সমপূর্ণ কৈলা ॥
 পৌর্ণমাসী কহে বাছা জানিহ নিশ্চয় ।
 অসঙ্গতি সমাধান মায়া হৈতে হয় ৫ ॥

১ মুলে আছে—“অথ কিং স হৰ্বাসাঃ কথং নিজোপকাৰমন্বেষ্ট বিশ্রাম্য তু ।”

অর্থাৎ “হৰ্বাসা নিজোপকাৰ না বলিয়া ক্ষান্ত হইবেন কেন ?”

২ মুলে আছে—“রাধা সখীহ ললিতা” অর্থাৎ “শ্ৰীরাধাৰ সখী ললিতা” ।

৩ মুক্তন ভাবে রাধিকাৰ জন্মবৃত্তান্ত প্ৰচাৰ কৰা হইতেছে, তাহা স্বীকৃত হইল ।

কুমারী পঞ্চক আমি বিভাগ করিয়া ।
 আভীরীগণেরে দিল নিষ্ঠতে কহিয়া ॥
 যশোদার ধাত্রী তথা মুখরা আইল ।
 বৃন্তান্ত কহিয়া রাধা তারে সমর্পিল ॥
 গাঁগী বলে রাধার দ্বিতীয় স্থৰী আৱ ।
 গোকুলে উন্তুব কিবা হৈল বিশাখার ॥
 পৌর্ণমাসী বলে জলে ভাসিতে আছিল ।
 যমুনার শ্রোত হইতে জটিলা আনিল ॥
 গাঁগী কহে বিন্ধ্য-জেষ্ঠা ৷ যে আছিল ।
 নদী-জলে ভাসি গেল কেবা তারে পাইল ॥
 পৌর্ণমাসী কহে বিদর্তাৰ নদী-জলে ।
 ভৌত্ক পাইল তারে পূৰ্ব পুণ্য-ফলে ॥
 গাঁগী বলে কিবা ভবিতব্যতা নিৰ্ণয় ।
 কোথা থাকে কোথা আনে কোথা বা রাখয় ॥
 পৌর্ণমাসী কহে পুন করণা ^১ করিল ।
 একস্থানে দোহাকারে আনিয়া রাখিল ॥
 গাঁগী কহে কেমনে হইবে পরতীত ।
 পৌর্ণমাসী কহে তাহা সাক্ষাৎ বিদিত ॥
 সেই চন্দ্ৰাবলী হেথা কৱালা-নাতিনী ।
 সৌভাগ্য সুশীলা কল্যা রঞ্জ শিরোমণি ॥
 পঞ্চম বর্ষীয়া কল্যা কান্তি অতিশয় ।
 দেখি ভৌত্কেৱ অতি আনন্দ হৃদয় ॥
 রাধা তার ^২ সঙ্গতি কৱিতে সমাধান ।
 গোবৰ্দ্ধন বিন্ধ্য মধ্যে বৈসে জামুবান ॥

১ অর্থাৎ বিন্ধ্যপঞ্চতেৱ জ্যেষ্ঠ কল্যা যিনি ছিলেন তাহাৰ কি হইল ?

২ ভবিতব্যতা পূৰ্বে নিষ্ঠুৱতা কৱিয়া ছই ভগিনীৰ বিচেছদ ঘটাইয়াছিল, পুনৰাবৃত্ত কৰণা কৱিয়া তাহাদেৱ মিলন ঘটাইল ।

৩ চন্দ্ৰাবলীৰ । চন্দ্ৰাবলীৰ সহিত রাধাৰ মিলন ।

বিক্ষ্যাচল-নিবাসিনো ১ তারে আজ্ঞা দিলা ।
 কুণ্ডীল ২ হইতে তেঁহো গোকুলে আনিলা ॥
 জাম্বুবান্ মোরে দিয়া প্রস্থান করিল
 করালা বৃন্দার হস্তে মুঝি সমর্পিল ॥
 তবে গাঁঁ মনে মনে ভাবিতে লাগিলা ।
 পূর্বে পিতা গর্গ মোরে শঙ্কেতে কহিলা ॥
 চন্দ্রভানু প্রভৃতির কথা যে আছয় ।
 ভৌঁঁক আদির কথা এক তৰ হয় ॥
 রূপ গুণ শোভা শীল সমস্ত একই ।
 শরীর পৃথক হয় তেদ মাত্র এই ॥
 ইহাতে দুর্ঘট মোর মনে না হইল ।
 প্রভাসেতে মহামায়া সমাধান কৈল ॥
 যে হউক পশ্চাতে জানিব সে কারণ ।
 উটক্ষন ৩ তাহা নাহি করিব এখন ॥
 মনে মনে গর্গ-কথা এতেক ভাবিলা ।
 প্রকাশ করিয়া তবে করিতে লাগিলা ॥
 গোবর্দ্ধন মল আদি গোপ শ্রেষ্ঠ ছিল ।
 চন্দ্রাবলী প্রভৃতিরে বিবাহ করিল ॥
 নিশ্চয় করিয়া মোরে কহ ঠাকুরাণী ।
 নির্বাহ করিল সেই মায়া কি আপুনি ॥
 পৌর্ণমাসী বলে কত দিব পরিচয় ।
 দুর্ঘট ঘটনা পাটু মহামায়া হয় ॥
 পতি অভিমান সব বল্লভ করয় ।
 বল্লভীরে নিজ নিজ পত্নী সে মানয় ।

১ মায়া, যিনি যশোদাৰ কথাকথে জন্মগ্রহণ করিয়াছিলেন, কংস দ্বারা শিলাতে নিন্দিত
 হইয়াও তিনি বিক্ষ্যাচলে অবহিতি করিতেছিলেন। টাকা—“বিক্ষ্যাবাসিনো যশোদাপুত্রী
 বল্লদেবেন গোকুলামীতা কংসেন শিলায়াং নিন্দিতা তচ্ছাহিয়াতা সতী বিক্ষ্যাচলে ছিলা।”

২ কুণ্ডীল ভৌঁঁকের রাজধানী ।

৩ উত্থাপন ।

মমতা মাত্রেক শেষ ১ মায়ার প্রচার ।
 সন্তোষণ নাহি দেখিবারে হয় ভার ॥
 গাঁথী কহে এবে ইহা জানিল নিষ্ঠয় ।
 অষ্ট কুমারীর কৃষে অমুরাগ হয় ॥
 পৌর্ণমাসী বলে অষ্ট নারী মাত্র নয় ।
 কৃষেও অনুরাগ সব বলভৌ করয় ॥
 পুন গাঁথী কহে দেবি মোরে হৃপা করি ।
 অপূর্ব বৃত্তান্ত ইহা কহিবা বিস্তারি ॥
 ঘোড়শ সহস্রশত গোপ কল্যা ছিল ।
 কৃষ লাগি কাত্যায়নী তপস্তা করিল ॥
 পৌর্ণমাসী কহে গর্গ মুনি তপোধনে ।
 কামাখ্যা ২ পৃজিতে আজ্ঞা দিল গোপীগণে ॥
 গাঁথী বলে সূর্য আরাধনা করিবারে ।
 কোন্ জন প্রবর্ত করিল রাধিকারে ॥
 পৌর্ণমাসী কহে তব পিতার আজ্ঞাতে ।
 সূর্য-পূজা করে রাধা উঠিয়া প্রভাতে ॥
 গাঁথী কহে শুনিয়াছি পিতার মুখেতে ।
 রাধার মিলন হবে কৃষের সহিতে ॥
 সেই রঞ্জ পরম আনন্দ অতিশয় ।
 তাহাতে বিশ্রয় ৩ নাকি দৈবেতে করয় ॥
 পৌর্ণমাসী বলে বাঢ়া যে কহিলা সার ।
 তাহাতে কৌশল আমি করিল প্রচার ॥
 সেই দুই কিশোরিকা রত্ন শিরোমণি ।
 নিরোধ ৪ করিতে যত্ন করিয়াছি আমি ॥

১ মুলে আছে—“মমতামাত্রাবশেষা”।

২ পুঁথিতে আছে—“কামীক্ষ্যা”।

৩ মুলে আছে—“বিষ্ণ ও অং” অর্থাৎ নিচেদ।

৪ কৃষসহ মিলনে বাধা জন্মাইতে।

অভিমন্যু গোবর্দ্ধন মল্ল মহানূর ।
 জটিলা ভাক্ষণা ৰ দুই জননী নিষ্ঠুৰ ॥
 কৃষ্ণজলীলা ভঙ্গ হবে অন্তরে জানিয়া ।
 নিয়োগ করিল তাহে নিবন্ধ করিয়া ॥
 গাঁগী কহে আর্য্যে সহোদরা দুইজন ।
 এক ঠাই না রাখিলা কিসের কারণ ॥
 পৌর্ণমাসী কহে কংসুত্ত যাতায়াতে ।
 বিতর্ক করয়ে জানি ৰ নিশ্চক হৈল ইথে ॥
 গাঁগী কহে আর্য্যে এই অপূর্ব কথন ।
 অন্য কেহ না জানে কি তেন বিবরণ ॥
 পৌর্ণমাসী বলে আৱ কেহ নাহি জানে ।
 যশোদা রোহিণী জানে আমাৰ বচনে ॥
 এত কহি পৌর্ণমাসী নিভৃতে রহিল ।
 বেশস্থানে পুনৰূপি আৱ শব্দ হৈল ॥

মঞ্জাদুত্তিৰ্ত্ত পদ্মে মুকুটবিৰচনং মুঝ পিঙ্গেন ভদ্ৰে
 শ্যামে দামানুবৰ্কং পৰিহৰ ললিতে পিন্টি মা জ্বাণড়াণি ।
 শাৰিপাঠাবিশাখে বৃপুৰম কবৰীসংস্ত্রিয়ামুজ্বৰ শৈবৰে
 পুৰ্ববাং বেবেষ্টি কাষ্টাঃ স্তুতিখুৰপুটাপাংশুপিষ্ঠাতপুঞ্জঃ ॥

পঞ্জা তুমি কিবা কৰ	পাশক্রীড়া পৰিহৰ
দেখ আসি বাহিৰ হইয়া ।	
তদ্বা শুন বিবৰণ	মটুকেৱ বিৰচন
মা কৰহ চন্দ্ৰিকা রচিয়া ॥	
শ্যামা কৰ অবধান	নবীন পুল্পেৱ দাম
গাঁথা ছাড়ি উঠহ সহৱে ।	
ললিতা সুন্দৰী তুমি	আমাৰ বচন শুনি
কুকুম-ৱচনা কৰ দূৰে ॥	

১ মুলে আছে—“ভক্ষণা”, গোবর্দ্ধনমন্ত্ৰেৰ জননী ।

২ মুলে আছে—“হৃষ্টকংসচৰাণাং বিতৰ্কশঙ্কস্থা” ।

বিশাখা বচন শুন কর পূর্বে নিরীক্ষণ
 শারিপাট দূরে তেয়াগিয়া ।
 শৈব্যা ক্ষেপাশ ভার রাখ প্রসাধন ভার
 শীত্র চল বেণী হেলাইয়া ।
 স্তুরভি খুরের ধূলি গগনমণ্ডলে চলি
 পুর্বদিক অঙ্ককার কৈল ।
 শুভ বংশী শব্দ হয় মোর মনে এই লয়
 গোষ্ঠ হৈতে শ্রীকৃষ্ণ আইল ॥
 বশ্য বেশ শোভে অঙ্গে ধেনু বৎস করি সঙ্গে
 প্রবেশয়ে বেগু বাজাইয়া ।
 হৈ হৈ করয়ে শিশু হাস্যা হাস্যা রবে পশু
 নিজগৃহে চলয়ে ধাইয়া ॥ ৩
 যত ব্রজ গোপীগণ করি কৃষ্ণ দরশন
 নিজ নিজ ভাব হয় মনে ।
 সকল গোকুলবাসী পাইল আনন্দ রাশি
 স্বরূপ আনন্দে তঁহি ভগে ॥
 পৌর্ণমাসী কহে দেখ আশৰ্য্য উদয় ।
 হরির উদ্দেশ কহে রজ সমুচ্ছয় ॥
 দেখিতে দেখিতে রজ পরাভব পাইল ।
 গোবিন্দের সন্ধানন্দ তমো পাওয়াইল ॥ ৪
 ব্রজের রঘীগণের পথ বিলক্ষণ ।
 অশ্য কে জানিবে শ্রতি না জানে কারণ ॥
 শুনিয়া গর্গের কশ্যা আনন্দ পাইলা ।
 বংশীধরি শুনি বংশী বর্ণিতে লাগিলা ॥

› পুঁথিতে আছে—“ধাইজ”।

୨ ମୁଲେ ଆହେ—“ପୂର୍ଵତଃ ସଙ୍ଗମତ୍ୟସ୍ମୃତମଃ”; ଅର୍ଥାଏ ଅକ୍ଷକାର ସମ୍ମୁଦ୍ର ଏଇ ହରିକେ ସଜ୍ଜିତ କରିବାକୁଠାରେ।

* ମୁଲେ ଆହେ—“ତ୍ରଜ୍ୟମୟଦୂଶାଂ ନ ପଞ୍ଚତିଃ ଅକଟା ସର୍ବଦୂଶଃ ଶ୍ରଦ୍ଧେରପି;” ଅର୍ଥାତ୍
ତ୍ରଜ୍ୟରିଣିଳୋଚନା ଓ ସର୍ବଜ ବେଦେର ମାର୍ଗ ମକଳ ଆଛନ୍ତି ହିଁଯା ପଡ଼ିଲା ।

তথাহি—

ত্রিমবগৃহ গৃহেভাঃ কর্ততে রাধাং বনায় যা নিপুণ।

স জয়তি নিষ্ঠটোর্থা বরবংশজকাকলী দৃতী॥

যথা রাগ—

সদা জয়যুক্ত বাশী কৃষকার্য-অভিলাষী

জন্মিয়া উত্তম বংশ কুলে।

যাহার মধুর স্বরে মৃত তরু পত্র ধরে

ধেমু দস্তে তৃণ করি বুলে॥

বৎস উর্জ কর্ণ করি মুখে অর্ক স্তন ধরি

রহে কৃষ্ণ মুখ নিরাখিয়া।

যত শুগম্ভীগণ তেজি নিজ নিজ বন
গান শুনে নিকটে আসিয়া॥

মুনিমনে প্রবেশিয়া ধ্যানভঙ্গ করাইয়া

যমুনাতে বহায় উজান।

অনুপম কাকলৌতে প্রেম হয় পশু-চিতে
বৃক্ষলতায় পুলক বিধান॥

লজ্জা তয় ছাড়াইয়া আর্য্যপথ তেয়াগিয়া
আকর্ময়ে বনে রাধিকারে।

আর যত ব্রজনারী গৃহধর্ম পরিহরি
ধায় বনে কৃষ্ণ দেখিবারে॥

পঙ্কিগণ স্তনু রয় পাষাণ দ্রবিত হয়
বাশীর মধুর আলাপনে।

মালিনী জেজে মান শুনি সে মোহিনী গান
কহে দৈন স্বরূপ চরণে॥

এতেক কহিয়া গাঁঁ নিভৃতে রহিলা।

পুনর্বার বেশস্থলে আর কথা হৈলা॥

দক্ষিণ নয়নে কেন কজ্জল পরিলা॥

এই স্থানে পূর্ববর্তী চরণ উচ্চৃত হয় নাই। মুলে আছে—“ধন্তে কজ্জলমুক্ত বাম-নয়ন” অর্থাৎ—“ধন্তে, তুমি বামনয়নে কজ্জল না দিয়া’।”

পদ্মা ১ কেন দ্রুততর করহ গমন ।
 হস্তের অঙ্গদ পদে করিয়া ধারণ ॥
 সারঙ্গী চলিলা কোথা উন্মত্ত হইয়া ।
 রতন নৃপুর এক চরণে পরিয়া ।
 পালীসখী কোথা যাও অধীর নয়নে ।
 মেখলা খসিছে, নাহি কর সম্ভরণে ॥
 লবঙ্গী অশ্বির মতি কেনবা হইলা ।
 নাসার তিলক কেন গণ্ডেতে পরিলা ॥
 কমলা ধাইছে কেন উন্মত্ত হইয়া ।
 পদের অলঙ্ক নেত্রযুগলে অর্পিয়া ॥
 না ধাও না ধাও সবে শুন মোর বাণী ।
 বহু দূরে হইতেছে মুরলীর ধৰনি ॥
 স্বরূপ কহিছে নিষেধহ কি লাগিয়া ।
 কে প্রির হইতে পারে মুরলী শুনিয়া ॥
 গাঁগী কহে নীলমেষ সম রূপধারী ।
 বিহার করিছে অগ্রে * * নারী ॥
 গোপশিশু তারা সম চৌদিক বেড়য় ।
 অতিশয় শোভা কৃষ্ণচন্দ্ৰ শোভা পায় ॥
 তবে পৌর্ণমাসী কৃষ্ণ বদন হেরিয়া ।
 সে রূপ লাবণ্য কহে আনন্দ পাইয়া ॥
 তথাহি ॥ ৮ ॥

বিভূমীলচ্ছবিষ্঵মামগ্রহস্তেন যষ্টিমিত্যাদি ॥ ৮ ॥
 বিহুরই ত্রীকৃষ্ণ দেখহ ।
 নবীন জলদরঞ্জ দেহ ॥
 ইন্দীবৰ মৱকত জিনি ।
 মনোহৰ মধুর লাবণী ॥

১ পদ্মা, সারঙ্গী প্রভৃতি স্বীগণের নাম ।

২ এই চরণটা অসম্পূর্ণ অবস্থায় আছে ।

অলকা আবৃত মুখটাদ ।
 অজনবালিকার কাঁদ ॥
 কনক বসন শোভে গায় ।
 মেঘ যেন বিজুরি খেলায় ॥
 নাসা আগে মুকুতা শোভয় ।
 হাসির হিল্লেলে সে দোলয় ॥
 চূড়ার টালনী বামে বাঁকা ।
 তাহে শোভে মউরের পাখা ॥
 স্বপত্র সহিত তঁহি ফুল ।
 রংগীর মোহনের মূল ॥
 গুঙ্গাহার চূড়ারে বেড়য় ।
 হেরি কেবা ধৈরজ ধরয় ॥
 ডাহিনে সে পাচনি ফিরায় ।
 বাম করে বংশী শোভা পায় ॥
 বিধুমুখে সুমধুর হাসি ।
 হেরি কুলবধু হয় দাসী ॥
 বঙ্গিম চাহনি সে নয়নে ।
 অলঙ্কিতে হানে নারীগণে ॥
 রূপ নহে, ভুবন-মোহন ।
 তেঞ্জী বুঝে স্বরূপের মন ॥
 তবে পৌর্ণমাসী কহে হেথা না রহিব ।
 যশোদা-মন্দিরে চল গমন করিব ॥
 এত কহি দুই জনে গমন করিলা ।
 নাটকের অঙ্গমুখ ॥ এইত হইলা ॥

১ চান্দ—পুধি ।

২ ফান্দ—ঠি ।

৩ চূড়ার টালনী বামে—চঙ্গীবাস ।

৪ অঙ্গমুখ অর্থাৎ কারণের উধাপন ।

তবে সেই কৃষ্ণচন্দ্ৰ নন্দের নন্দন ।
 রঞ্জস্তলে প্ৰবেশিয়া কহেন বচন ॥
 শুন শুন প্ৰিয়সখা শ্ৰীমধুমঙ্গল ।
 গোকুলে উৎকষ্টা দেখ সুৱভিমণ্ডল ॥^১
 নবীন তৃপ্তের পুঁজি আস্বাদ কৱিয়া ।
 শিথিল হইল অঙ্গ ধাইয়া ধাইয়া ॥
 অবিৱত হাস্তা রব কৱিতে কৱিতে ।
 মলিন হইল মুখ দেখহ বিদিতে ॥
 চঞ্চল নয়ন দ্রুতগতি সব ধায় ।
 চল শীৱৰ পথেতে বিলম্ব না জুয়ায় ॥
 বটু^২ কহে মোৱ ভাগ্য এই অতিশয় ।
 সুৱভি সকল দেখ কৱণা কৱয় ॥^৩
 বিপ্ৰজাতি বনে বনে কতেক ভূমিব ।
 ঘৰে গেলে খেয়ে নিয়ে আনন্দ পাইব ॥
 এতেক শুনিয়া রাম কহেন তখন ।
 দেখ দেখ আৱ এই সুৱভিৱগণ ॥
 দুই তিন পদ বেগে গমন কৱিয়া ।
 বৎসগণে বিলোকয়ে শিৱ বাঁকাইয়া ॥
 আৱবাৱ কৃষ্ণ মুখচন্দ্ৰ বিলোকয় ।
 প্ৰেমেৰ বন্ধনে বক ধেনু সমুচ্ছয় ॥
 তবেত পশ্চিম দিক দৰ্শন কৱিয়া ।
 কহিতে লাগিলা হৱি হাসিয়া হাসিয়া ॥
 দেখ সূৰ্য আকাশেতে ভূমিতে ভূমিতে ।
 বীৰ্যাহীন হৈল আৱ না পারে চলিতে ॥
 কৱে ভাগীৱেৰ^৪ চূড়া অবলম্ব কৱি ।
 অনেক যতনে প্ৰবেশিল অস্তগিৱি ॥

^১ গোকুলে গমনাৰ্থ উৎকষ্টিত গাভীপ্ৰেৰী ।

^২ মধুমঙ্গল ।

^৩ আমাৱ শ্ৰম দেখিয়া দেন আমাৱ প্ৰতি সদয় হইয়াছে ।

^৪ ভাগীৱ বৃক্ষাগ্র ।

এত শুনি রাম কহে দেখ সভে আসি ।
 পর্বতপ্রমাণ ঠাণ্ডী ঠাণ্ডী ঘৃট্যারাশি ॥
 এবে বুঝি ব্রজপুর নিকট হইল ।
 ধেমু সব হাত্বা রব করিতে লাগিল ॥
 বন ভ্রমণের শ্রম বিশ্রাম্ভ হইতে ।
 যমুনায় যাই চল মজ্জন করিতে ॥
 এত বলি বলরাম সখাগণসঙ্গে ।
 কালিন্দীর কুলে গেলা নানা কথা রংগে ॥
 কৃষ্ণচন্দ্ৰ কহে তবে মধুমঙ্গলেরে ।
 দেখ দেখ অষ্ট মহানন্দ ব্রজপুরে ॥
 পূর্ণ শশধৰ এই করয়ে উদয় ।
 চন্দ্ৰকান্ত মণি সব দ্রবীভূত হয় ॥
 সেই পাঞ্চ ৩ হৈল হেন অনুমান করি ।
 রংগের সহিত উচ্ছলিত সিঙ্গুবারি ॥
 রংগের দুলেতে সিঙ্গু অর্ধ্য সমর্পিল ।
 দিগাঞ্চনা-কান্ত হেরি আনন্দ পাইল ॥
 নক্ষত্র উদয় হলে পুস্পাঞ্জলি দিল ।
 কন্দর্প তরঙ্গ তাহে বিন্দিত হইল ॥
 বটু কহে প্রিয় সখা না জান বিধান ।
 কলঙ্কী চাঁদের কিবা করিছ বাখান ॥
 লতাগণ অন্ধর, তাহাতে সুশোভিত ।
 অকলঙ্ক পূর্ণচন্দ্ৰ সহস্র উদিত ॥
 দিবানিশি সমান সুষমা হয় যাতে ।
 গোপীগণ-মুখচন্দ্ৰ দেখহ সাক্ষাতে ॥
 তবে কৃষ্ণ গোপী-মুখচন্দ্ৰ নেহারিয়া ।
 বটুরে প্রশংসি কহে আনন্দিত হৈয়া ॥

১ উৎপলিকা (বসি) অর্থাৎ শুক গোময়-চূর্ণ ।

২ চন্দ্ৰকিৰণ-প্রতিকলিত উজ্জল তরঙ্গসমূহ দ্বাৰা (যনে হয় যেন চন্দ্ৰকান্তযণি দ্রবীভূত হইয়াছে) সিঙ্গু চন্দ্ৰকে তাহার উধান-সময়ে পাঞ্চঅর্ধ্য অদান করিতেছে ।

ভাল বিচারিলা সখা তুমি বিচক্ষণ ।
 গোপী-মুখতুল্য চন্দ্র নহে কদাচন ॥
 সুধাপূর্ণ চন্দ্র রঘণীয় মনোহর ।
 যষ্টিপি সর্ববদা সর্ববনেত্রপ্রিয়কর ॥
 নিরমল কান্তি যদি শুন্ধ অতিশয় ।
 তথাপি পঞ্চের বন মলিন করয় ॥
 এক দোষ, আর এই কলঙ্ক বিদিত ।
 তুই মুখ্য দোষ, চান্দ হইলা নিন্দিত ॥
 এই মত কৃষ্ণ যদি কহিলেন বাণী ।
 হর্ষ হৈয়া বাঁচু পুন কহে অনুমানি ।
 হে বয়স্ত, তুমি বুঝি হইলা উৎকর্ণ ।
 উপযুক্ত হয় এবে শুনহ কারণ ॥
 দক্ষিণে কদম্ব বনে কোন বা রঘণী ।
 আকর্ষণ মন্ত্র পড়ে কিছুই না জানি ॥
 কৃষ্ণ কহে শৈব্যার পাবিকা বিহরয় ।
 যাহার বিভ্রমে মোর বেশু স্তুত হয় ॥
 অগ্রে অনুসরি তবে শুনিতে পাইল ।
 বীণার মধুর ধ্বনি নিশ্চয় জানিল ॥
 আনন্দিত হৈয়া হরি কহিতে লাগিলা ।
 হেন বুঝি তত্ত্ব সখী বীণা বাজাইলা ॥
 বীণা তত্ত্ব তুই জন সম গুণ ধরে ।
 নহিলে হঠাতে কেনে মোর ধৈর্য্য হরে ॥
 বীণাদণ্ড-প্রবালধারিণী ৷ সেই বীণা ।
 প্রবাল-সুষমা-তত্ত্বা ০ গানে সুনিপুণা ॥

১ মুলে আছে—দেয়ং দীৰ্ঘতি শৈব্যায়াঃ পাবিকা বিশপাবিকা ।
 বেগৰ্ধিভিমারস্তে স্তম্ভমালস্তে মম ॥

টীকা—পাবিকা কৃত্ববংশকগা ।

২ বীণাদণ্ডকে প্রবাল বলে; অতএব প্রবাল অর্থাত স্বীয় বংশে স্তুশোভিত ।

৩ প্রবালবৎ শোভাসম্পূর্ণ অধর—টীকা ।

স্তুল তুমি ফল দুই শোভিত বীণাতে ।
 ভদ্রাৰ যুগল পীন স্তন স্মৃশোভিতে ।
 মধুৰ অব্যক্ত ধ্বনি বীণাতে কৱয় ।
 কলকলী^১ ভদ্রা মোৰ চিঞ্জকে হৱয় ।
 পুন বটু কহে সখা, কি আশৰ্য্য শুনি ।
 যমুনাৰ মধ্যে কিবা কচ্ছপীৰ ধ্বনি ॥
 কৃষ্ণ কহে শ্যামলাৰ বীণা বাঞ্ছ হয় ।
 শ্যারকেলি-নৃত্যগীত-শব্দ-ব্ৰহ্মাময় ॥
 এত কহি অগ্ৰসৱি কতদূৰে গেলা ।
 পদ্মাৰ বলয়ধৰনি শুনিতে পাইলা ॥
 আনন্দিত হৈয়া হৱি চতুর্দিকে চায় ।
 চন্দ্ৰাবলী-পৱিষ্ঠল সেখানে না পায় ॥
 বটুৱ সহিতে তবে পৱার্পণ কৱি ।
 কৱালাৰ মন্দিৱ-নিকটে গেলা হৱি ॥
 রহিলেন^২ এক পুঞ্চবাটীৰ ভিতৰে ।
 শ্রীমধুমঙ্গল তবে কহেন কৃষ্ণেৰে ॥
 আগো এক গোপনাৰী দেখিবাৰে পাই ।
 না জানি কি লাগি সেই আসিতে হেথাই ॥
 উপানন্দ-নন্দন সুভদ্ৰ মহাশয় ।
 তাৰ পঞ্জী কুন্দলতা জানিত নিষ্ঠয় ॥
 তবে কুন্দলতা রঞ্জে প্ৰবেশ কৱিলা ।
 কৃষ্ণ সন্তানিয়া তহেঁ কহিতে লাগিলা ॥
 অকালে প্ৰফুল্ল দেখি বকুলেৱ^৩ বন ।
 তাহাৰ প্ৰশংসা কেন না কৱ এখন ॥

^১ অব্যক্ত মধুৰ ধ্বনিতে ভূবিত—টাকা।

^২ কলৰ্প-কেলিনাটোৱে নান্দীপাঠ়কুপ শব্দব্ৰক্ষেৱ শোভাধাৰী—টাকা; মূলে আছে—
শ্যারকেলি-টানারুঁঁ শব্দব্ৰক্ষেৱ মূহৰ্দ্ধতী ইত্যাদি।

^৩ পুধিতে আছে—কহিলেন।

^৪ মূলে আছে—বঙ্গলঁ; টাকাতে—“অশোকবৃক্ষ”।

তবে হরি সেই দিকে মুখ ক্ষিরাইয়া ।
 দেখিতে লাগলা শোভা মনেতে ভরিয়া ॥
 অকালে বকুলপুষ্প হইল প্রচার ।
 চন্দ্রাবলী-চরণ-চারণ চমৎকার ॥ ১
 এত ভাবি মনে কৃষ্ণ আনন্দ পাইলা ।
 তুষ্ট হৈয়া পুনরূপি কহিতে লাগিলা ॥
 চন্দ্রাবলীর চরণের নৃপুর-সিঙ্গিত ।
 মন্তহংস-কলধ্বনি-নিকরে বিড়ম্বিত ॥
 বকুলের বন হৈতে উদয় হইল ।
 মোর কর্ণ কুছরেতে প্রবেশ করিল ।
 কুন্দলতা কহে বিবরণ শুন বলি ।
 ভারুণ্ডা গৃহে রুক্ষা ছিলা চন্দ্রাবলী ।
 অনেক যতনে আমি চাতুরী করিয়া ।
 আনিল বকুলকুঞ্জে তারে আকর্ষিয়া ॥
 কৃষ্ণ কহে কেনে তারে ভারুণ্ডা রাখিল ।
 চন্দ্রাবলী রাখি তার কি লাভ হইল ।
 কুন্দলতা কহে একা ভারুণ্ডা না হয় ।
 জটিলা প্রভৃতি সব বৃক্ষাই রাখয় ॥
 এই কথা কুন্দলতা কহিতে কহিতে ।
 সেই স্থানে চন্দ্রাবলী হৈল উপনীতে ॥
 পদ্মা সঙ্গে নানা রঙে আনন্দ পাইয়া ।
 কহিতে লাগিলা কৃষ্ণ প্রেমে মন্ত হৈয়া ।
 তথাহি ॥ ৯ ॥

রচয়তু মম রুক্ষা তর্জনং দুর্জনৌ সা
 কবলয়তু কুলেন্দুং কোহপি দুর্বাদরাঙ্গঃ ।
 সহচরী পরিহর্তুং নাক্ষিভৃঙ্গৌ ক্ষমেতে
 মধুরিপুমুখপদ্মালোক-মাধীক-লোভম্ ॥ ৯ ॥

১ মূলে আছে—নৃনং চন্দ্রাবলীচরণচাতুরীচমৎকারোহয়ঃ। টীকাতে আছে—এ নিশ্চয় চন্দ্রাবলীর চরণচাতুরীর চমৎকার, অর্থাৎ তাহারই পদাধাতে অকালে এই অশোক বৃক্ষ সকল পুষ্পিত হইয়াছে।

যথা রাগ ॥

গৃহে মোর শুভজন যদি করে তরজন
 কিবা মন্দ কহে বারে বারে ।
 কৃষ্ণমুখ-নিরাকৃষণ পদ্মমধু-আশাদন
 নেত্রভঙ্গ ছাড়িতে না পারে ॥
 যদি কুলচন্দবরে নিন্দা-রাহু গ্রাস করে
 অনাদর করে জগজ্জন ।
 তথাপি কৃষ্ণের শুণ পাশরিতে নারে মন
 না হেরিলে না রহে জীবন ॥
 কৃষ্ণরূপ রসায়ন পান করে যেন মন
 সে নয়ন ধন্ত করি মানি ।
 কৃষ্ণকথামৃত-গান যে কর্ণ করয়ে পান
 সফল জনম তার জানি ॥
 শুন পদ্মা সহচরী ধৈরজ ধরিতে নারি
 সহ জনম তার জানি ॥
 সদা মন হয় উচ্চাটন ।
 কৃষ্ণপদ নিরথিয়া সব দুঃখ বিস্মারিয়া
 স্বরূপের এই নিবেদন ॥
 তবে কৃষ্ণ চন্দ্রাবলী নিকটে আসিয়া ।
 কহিতে লাগিলা তার বদন চাহিয়া ॥
 শুন প্রিয়ে চন্দ্রাবলি ভুয়া মুখ হেরি ।
 পরাভব পাইল চন্দ্ৰ কাপে থৰথৰি ॥
 ক্রকুর ভঙ্গিতে পুন তয় হৈল চিতে ।
 বিশুলপদে শরণ লইল আকাশতে ॥
 সেখানে থাকিয়া স্থির হইতে না পারে ।
 দন্তশ্রেণী হইয়া মুখের সেবা করে ॥
 অতএব ষিজরাজ পদবী পাইয়া ।
 সর্বেবাপরি রহে এবে নির্ভয় হইয়া ॥
 শুণশীল শুধানিধি সম্পূর্ণ সকলি ।
 সেই হেতু তৃষ্ণিত হইলা চন্দ্রাবলী ॥

কুন্দলতা কহে কৃষ্ণ তোমার হিয়ায় ।
 হারমধ্যে রত্ন এই অতি শোভা পায় ॥
 তারমধ্যে দেখ এক আশ্চর্য ঘটিল ।
 চন্দ্রাবলী মোর জায়ের প্রতিবিষ্ট হৈল ॥
 কৃষ্ণ কহে কুন্দলতা কি কথা কহিলা ।
 চন্দ্রাবলী তব জাতা কেমনে হইলা ॥
 কুন্দলতা কহে কৃষ্ণ শুন বিবরণ ।
 চন্দ্রাবলী-পতি নহে মল গোবর্ধন ॥
 পরম্পর লোকমুখে মরম শুনিল ।
 তুমি ত বল্লভ তার নিশ্চয় জানিল ॥
 তুমি মোর দেবর তোমার সেই কান্তা ।
 অতএব চন্দ্রাবলী হৈল মোর জাতা ॥
 তবে চন্দ্রাবলী কহে ক্রুদ্ধজি করিয়া ।
 ধৃষ্ট কুন্দলতা তুমি রহ স্থির হৈয়া ॥
 কুন্দপুষ্প সমভাব দেখিয়ে তোমারে ।
 নিজগন্ধ বিস্তারিয়া আনহ ভূমরে ॥
 কুন্দলতা কহে শুন শ্রীকৃষ্ণ দেবর ।
 নিকুঞ্জবাসিনী তোহেঁ কহিল বিস্তর ॥
 বৃন্দাবন ভূম না হয় বিদঞ্চ ।
 প্রফুল্ল পঞ্জিনী হেরি তাহে নহে রত ॥
 পত্না কহে তুমি মিথ্যা করহ সংশয় ।
 বনচর ভূমরে পঞ্জিনী না রোচয় ॥
 বনে থাকি মন্ত হয় মধু পান করি ।
 তারে ভাল লাগয়ে বিশাখা-সহচরী ॥
 বিশাখাৰ সহচরী বিলী পুষ্প হয় ।
 ছলে পরিহাস কথা পত্না সখী কয় ॥
 কুন্দলতা কহে শুন সখি চন্দ্রাবলি ।
 জানিলাম অভি প্রায় তোমার সকলি ॥

বিশাখা অর্ধাং শাখাৰহিতা সহচরী—বিলী পুষ্প ।

লঙ্ঘা পরিহরি নিজ বক্ষস্থল 'পরে ।
 হারসম হরিসত্ত কর অলঙ্কারে ॥
 চন্দ্রাবলী কহে খন্টে অশ্বে কেন বল ।
 আপনার বক্ষস্থলে অলঙ্কার কর ॥
 কুন্দলতা কহে কৃষ্ণ শুন মোর কথা ।
 স্তবকিনী কর চন্দ্রাবলী-কর্ণলতা ॥
 চন্দ্রাবলী কহে বাধা দেহ কি কারণে ।
 প্রিয়া লাগি উৎকর্থ। আছয়ে কৃষ্ণ-মনে ॥
 কুন্দলতা কহে সখি আশৰ্দ্য এ হয় ।
 তোমা বিনে কৃষ্ণপ্রিয়ে অন্ত কে আছয় ॥
 পদ্মা কহে থাক থাক রাধিকার সখী ।
 কত পরিহাস কথা জান হর্ষমুখি ॥
 কৃষ্ণ কহে, "চন্দ্রাবলি, আমার হন্দয় ।
 তোমার পরোক্ষে রাধা নাহি পরশয় ॥
 কিন্তু অতিশয় দুঃখ হয় সেইক্ষণে ।
 মশাথ-বাধা প্রিবেশয়ে মোর মনে ॥"
 রাধানাম স্মরণেই ভাব উপজয় ।
 বাধা বাধা কহিতে আপুনি রাধা হয় ॥
 চন্দ্রাবলী হেরি কৃষ্ণ মনে হৈল ভয় ।
 রাধা রাধা বলি পুন কহে বিপর্যয় ॥
 পদ্মা কহে শব্দ ফিরাইয়া কিবা লাভ ।
 সত্যবাদী হয় মহাজনের স্বত্বাব ॥
 যাহাতে নিগৃত প্রেম সেই জাগে মনে ।
 রাধার করিতে নাম বাধা বল কেনে ॥
 কৃষ্ণসঙ্গে পদ্মা এইমত কথা কয় ।
 হেন কালে বেশস্থলে আর শব্দ হয় ॥

' তোমার পরোক্ষে রাধা কখনও আমার হন্দয় স্পর্শ করিতে পারে না, কিন্তু রাধা আসিয়া আক্রমণপূর্বক অবস্থিতি করেন ।—টাকা । এই স্থানে রাধা ও বাধা এই ছইরের বিপর্যয়-পাঠ—পরে দ্রষ্টব্য ।

সাধু সাধু কুন্দলতা, না জান কারণ ।
 শিলাপুঁজসম কুর মন গোবর্দ্ধন ॥
 কুন্দলতা কহে হায় বিপর্তি ঘটিল ।
 কোপমতি ভারঙা কি কঠোর কহিল ॥
 চন্দ্ৰাবলী মনে তবে ত্রাস উপজিল ।
 পঞ্চার সহিত তথা হৈতে গৃহে গেল ॥
 কুন্দলতা কুষে কহি বিদায় হইয়া ।
 যশোদা-মন্দিরে গেলা তুরিতে চলিয়া ॥
 তবে কৃষ্ণ কিছু অগ্রে গমন করিলা ।
 বিশাখার কাঞ্চিত্বনি শুনিয়া কহিলা ॥
 শুন সখা কিবা শব্দ আচম্বিতে হয় ।
 অনঙ্গ-বিলাস যেন করিল উদয় ॥
 বাম দিক্ৰি নিৱার্থ্যা উৎকষ্টা বাড়িল ।
 কুন্দলতিকার কথা শৱণ হইল ॥
 নিজবধূ গোপবন্ধু নিৱোধ কৰয় ।
 হেন বুৰি রাধিকার না হয় উদয় ॥
 তবে কেন বৃথা আৱ এ স্থানে বসিয়া ।
 গৃহে গিয়া নিজ জননীৰে শ্রীত দিয়া ॥
 এত বলি সখা সঙ্গে গমন করিলা ।
 পৌর্ণমাসী গার্গী সঙ্গে আসিয়া মিলিলা ॥
 রোহিণী প্রভৃতি যত শ্রেষ্ঠা গোপীগণ ।
 যশোদা নিকটে সভে করিলা গমন ॥
 তবে ত যশোদাৱাণী সভারে মিলিলা ।
 স্নেহ ভৱে আৰ্জ হৈয়া কহিতে লাগিলা ॥
 প্রভাতে উঠিয়া মোৱ কাষু গেলা বনে ।
 এখন না আইলা, এত বিলম্ব বা কেনে ॥
 হেনকালে কুন্দলতা তথাই আইলা ।
 যশোদাৱে সন্তানিয়া প্ৰণাম কৰিলা ॥

১. সন্তোষ কৰিয়া—টীকা ।

কহিতে লাগিলা কুন্দলতা বিচক্ষণা ।
 কৃষ্ণের বিলম্ব হেতু না কর ভাবনা ॥
 কৃষ্ণ গৃহে আসিবারে গমন করিলা ।
 পথে দেবনারীগণ আসিয়া মিলিলা ॥
 কৃষ্ণের উপরে করে পুস্প বরিষণ ।
 শৃঙ্খে আসিবার এই বিলম্ব কারণ ॥
 রোহিণী কহেন ইহা পূর্বে আমি জানি ।
 গোপীরে দেখিল যবে দেবতা-রমণী ॥
 দেবনারী বিঞ্চাধরী আপনা নিন্দিত ।
 ব্রজাঙ্গনাকলে তারা মোহিত হইল ॥
 যশোদার মনে তবে সন্দেহ ঘূচিল ।
 পৌর্ণমাসী-প্রতি বাণী কহিতে লাগিল ॥
 চন্দ্রাবলী রাধা আর যত গোপীগণ ।
 আমার মনের সাধ করেন পূরণ ॥
 তার মধ্যে রাধা কপণে অমুপযাা ।
 সৌন্দর্য সৌরভে আনন্দিত করে আয়া ॥
 পৌর্ণমাসী বলে একা তুমি হেন নয় ।
 সকল গোকুলবাসী এমতি কহয় ॥
 গাঁগী বলে কুন্দলতা ব্রজেশ্বরী ঘরে ।
 সদাই আনহ তুমি কেন রাধিকারে ॥
 যশোদা বলেন শুন তাহার কারণ ।
 রাধা যেই অম্র আদি করেন রঞ্জন ॥
 সে অম্র বাঞ্ছন যেবা করয়ে ভোজনে ।
 দীর্ঘ আয়ু হয় সেই দুর্বিসা-বচনে ॥
 ইহা জানি আনন্দিত হয় মোর মনে ।
 অতএব রাধিকারে করি নিমজ্জনে ॥
 পৌর্ণমাসী কহে তুমি স্বরূপ কহিলা ।
 কিন্তু কৃষ্ণ-প্রতি শঙ্কা করয়ে জটিলা ॥
 হাসিয়া যশোদা কহে যে স্তন পিবয় ।
 তাহাতে আশঙ্কা তার কি বিচারে হয় ॥

কুন্দলতা তবে হাসি কহে ধৌরি ধৌরি ।
 স্তনমুখ তব কৃষ্ণ বটে অজেখৰী ॥
 কিন্তু বাম হস্তে করি গিরীন্দ্র ধৱয় ।
 কন্দুক সমান মানি বিহার কৱয় ॥
 এত শুনি পোর্গমাসী আনন্দ পাইয়া ।
 অগ্রে কৃষ্ণচন্দ্ৰ দেখি কহেন হাসিয়া ॥
 দেখ দেখ কুঁফের স্থমা সমুদ্বায় ।
 ভূবন মোহিত হয় রূপের ছটায় ॥
 জগতের শিরৱত্ত আনন্দের ধাম ।
 সর্ববাঙ্গে পুলক হয় শুনি যার নাম ॥
 অজেখৰ-গৰ্ড এই রঞ্জের আকর ।
 তাহাতে উদয় হৈল নীল মণিবর ॥
 তবে কৃষ্ণচন্দ্ৰ আসি প্ৰবেশ কৱিলা ।
 জননীৰে প্ৰণমিয়া কহিতে লাগিলা ॥
 শুন মাতা অশ্রমুছি দেখহ আমাৰে ।
 বনে হৈতে এই আমি আইলাম ঘৱে ॥
 হেনকালে দীপাবলী রোহিণী আনিলা ।
 নিৰ্ষঙ্খন ৷ কৱি কৃষ্ণে কহিতে লাগিলা ॥
 শুন শুন বাপ কৃষ্ণ তোমাৰ এ মাতা ।
 গোধনেৰ পথে দৃষ্টি কৱেন সৰ্বথা ॥
 পথ পানে চাহি মাত্ৰ এক দৃষ্টে রয় ।
 অনেক দুঃখেতে দীৰ্ঘ দিবাসান ৷ হয় ॥
 তোমাতে বাংসল্য তাথে বিহুল সদাই ।
 তোমা বিনা ধন প্ৰাণ অস্ত আৱ নাই ॥
 একবাৰ বসি জননীৰ ক্ষেত্ৰ' পৱি ।
 আনন্দ জন্মাহ স্তনদুঞ্চ পান কৱি ॥

- › রাজীৱ সন্তান সত্যাই দুঃখমুখ, যিনি গোবৰ্ধনকে কন্দুকিত কৱিয়াছেন—টীকা ।
- ং নিছিয়া ফেলা ।
- দিবাসান=দিবাবসান ।

তবে কৃষ্ণ জননীর ক্ষোড়তে বসিয়া ।
 অভিশয় বালালীলা প্রকাশ করিয়া ॥
 জননীরে বলে মোর খেলার সাধন ।
 কোথায় রাখিয়াছে মাতা দেহ এই ক্ষণ ॥
 জননীর ক্ষোড়ে নিজ মস্তক অপিয়া ।
 দেহ দেহ বলি মাতা আশ্চাসে হাসিয়া ॥
 দেখি পৌর্ণমাসী অতি সন্তোষ অন্তরে ।
 কৃষ্ণ-অঙ্গে ধেমুধূলি নিরীক্ষণ করে ॥
 কি অপূর্ব রেণু সব শোভিয়াছে গায় ।
 গিরিধাতু আচ্ছাদিত অলকা লুকায় ॥
 কৃষ্ণ হেরি যশোমতি অতি স্নেহ ভরে ।
 স্তন্ত্র দুঃখ পূরে নব অভিষেক করে ।
 কুন্দলতা হাসি হাসি কটাক্ষ করয় ।
 স্তন পান কর কৃষ্ণ জননী যাচয় ॥
 অন্ত কুঁশ মধ্যে বহু ঝীড়া অবসরে ।
 মলিন হৈয়াছে মুখ ত্যিত অন্তরে ॥
 যশোদা বলেন বাছা হাস কি কারণে ।
 বাল্য নাহি যায়, ^১ কিবা দোষ স্তন পানে ॥
 কুন্দলতা কহে সত্য কহ রাজরাণী ।
 বালাগগ মধ্যে রাস করে নীলমণি ॥
 তবে কৃষ্ণ মনে লজ্জা পাইয়া চিন্তয় ।
 অভঙ্গি করিয়া কুন্দলতারে ভৎসয় ॥
 পৌর্ণমাসী সন্দোধিয়া কহে রাজরাণী ।
 কার নাম মহারাস, আমিত না জানি ॥
 হাসি পৌর্ণমাসী তবে বুঝাইয়া কয় ।
 মণ্ডলী করিয়া নৃত্য মহারাস হয় ॥

^১ তোমার এখনও বাল্যকাল গত হয় নাই, অতএব স্তন পানে দোষ নাই।

তবে কুন্দলতা ভঙ্গি করিয়া কহয় ।
 তৃষ্ণাকুলা ১ চকোরিণী পঞ্জরে ২ ছলয় ॥
 বকুলের কুঞ্জে তারাপতি নিরদয় ।
 প্রহারয়ে সদা, নিজ স্থধা না অর্পয় ৩ ॥
 কুন্দলতা-বাক্য কৃষ্ণ প্রসঙ্গে বুঝিলা ।
 ক্ষসংজ্ঞা করিয়া তাহা স্বীকার করিলা ॥
 এই কালে বেশস্থানে পুন শৰ্দ হৈল ।
 যাইতে নারিল কৃষ্ণ তাহাই শুনিল ॥
 আইস বৎস, নৌমণি ভুবন-সুন্দর ।
 তোমারে না দেখি মোর অন্তর কাতর ॥
 আসি দেহ আমারে শীতল আলিঙ্গনে ।
 পুরাও মনের সাধ মিষ্ট আলাপনে ॥
 এত শুনি কৃষ্ণ মনে বিতর্ক করিলা ।
 গোষ্ঠ হৈতে মোর পিতা নন্দ বুঝি আইলা ॥
 অনেক দিবস পরে গৃহে আইলা পিতা ।
 তাঁহারে আনন্দ দিব না রহিব এথা ॥
 এত বলি যশোভিতি আদি গোপী সঙ্গে ।
 গমন করিলা গৃহে কৃষ্ণ মহারঞ্জে ॥
 কুন্দলতা কহে ভাগ্য উদয় হইল ।
 ললিতা বেতসীকুঞ্জে রাধারে আনিল ॥
 প্রবেশ করিয়া রাধা কহে ললিতারে ।
 প্রশংসা না কর কেনে এই ক্ষণদারে ॥ ৪
 আহলাদিত হয় মম ছটা সুশোভিত ।
 তোমাদের শুভ আশা করে অঙ্গুরিত ॥

১ তৃষ্ণাকুলা—পুঁথি ।

২ পঞ্জরে—পুঁথি ।

৩ তারাধীশ অর্ধাং রাধেশ, পিঙ্গরাবদ্ধা তৃষ্ণাকুলা চকোরিকা নিরঞ্জন দশ হইতেছে ।

অতএব শীঘ্র অশোককুঞ্জে পাদ প্রসারণ কর।—টাকা ।

৪ মুলে আছে “কথগদা”, অর্ধাং “ক্ষণদা”—(টাকা) । রঞ্জনী ।

৫ চন্দ্ৰকিৰণ-শোভিত ?

ললিতা কহয়ে এই সভারে রঞ্জয় ।
 রজনী ইহারে তেই সর্বজন কয় ॥
 কুন্দলতা আসি বলে শুনহ ললিতে ।
 অষ্ট রাত্রি স্থুখে কৃষ্ণ পূজিলা নেত্রেতে ॥
 সরোমাঙ্গ হয়ে তবে রাধিকা কহিল ।
 কৃষ্ণ কেবা ইহা আছে এখনে শুনিল ॥
 কহ কহ ললিতা মে কৃষ্ণ কেবা হয় ।
 শ্রবণ স্পর্শিয়া নাম উন্মত্ত করয় ॥
 শুনি কুন্দলতা পুনঃ হাসি হাসি কয় ।
 লোকোন্তর^২ বস্তুর স্বভাব এই হয় ॥
 যে রূপ নয়নে সদা পিয়ে গোপীগণে ।
 তথাপি অপূর্ব সেই হয় ক্ষণে ক্ষণে ॥
 ললিতা কহেন কুন্দলতা-মুখ চাহি ।
 ইহাতে আশ্চর্য্য আছে শুন তাহা কঠি ॥
 লোকোন্তর বস্তুর কেবল ধর্ম নয় ।
 অমুরাগ ক্ষণে ক্ষণে নৃত্ন করয় ॥
 রাধিকা কহেন শুন ললিতা সুন্দরী ।
 কি কথায় কিবা কহ বুঝিতে না পারি ॥
 রাধিকার বচনে ললিতা সুচতুরা ।
 কৃষ্ণরূপ মাধুরী বর্ণেন মনোহরা ॥
 দেখি সখী অপরূপ শ্যাম নবঘন ।
 ভূবনমোহনরূপ নবীন ঘৌবন ॥
 নন্দের আনন্দাই [দায়ী] হৈল কোন শুণে ।
 কুলবতৌ সতীগণের করে বিড়স্থনে ॥
 শাহার বংশীর ধৰ্মি দন্ত্যপণা করে ।
 কর্ণপথে প্রবেশিয়া মৌদিবক্ষ হরে ॥

^১ মূলে আছে—“তৃক্ষেৎিং অচিদো কহো,” অর্থাৎ “তোমঠা দ্বিতীয় হস্তিত কটাঙ্গ-পঞ্চার। শ্রীকৃষ্ণের অর্চনা কর নাই।”—টাফ। অনুবাদে নেতিবাচক শব্দের উল্লেখ নাই।

^২ অজৌকিক ।

গুরুলোক আগে কুলবধু লজ্জা পায় ।
 কৌতুক দেখয়ে যুবা হাসিয়া বেড়ায় ॥
 অশ্রদ্ধুরী তৈয়া রাই কহিতে লাগিলা ।
 সেবা কোন্ জন যার এ শুণ বগিলা ॥
 সে জন আমারে যবে দরশন দিবে ।
 নয়ন সফল মোর তবে সে হইবে ॥
 কুন্দলতা বলে তৃষ্ণি অতি তষ্টোকুলা ।
 প্রভাতে ১ বিশাখা কৃষ্ণ তোমা মিলাইলা ॥
 রাধা বলে মোর মনে তাহা না আঁচিলা ।
 সাধু সাধু কুন্দলতা ভাল সুচাইলা ২ ॥
 একবার বিদ্যুতের আভা সম হৈল । ৩
 গোকুলের ঘুবরাজ আমি নিরথিল ॥
 নেত্রভরি না দেখিলু সন্তাপ বাঢ়য় ।
 মন্দভাগ্য আমি মনবাঙ্গা না পুরয় ॥
 তবে কৃষ্ণ রঞ্জে আসি প্রবেশ করিলা ।
 ললিতা-কন্ধ-ধৰনি শুনিতে পাইলা ॥
 চটকের ৪ ধৰনি যেবা নিষ্ঠিত করয় ।
 বেতনা-নিরুপ্তে কিবা হইল উদয় ॥
 পুনরপি কৃষ্ণচন্দ্র উৎকর্ণ হইলা ॥
 রাধার কিঙ্গী-ধৰনি শুনিতে পাইলা ॥
 মধুরিমাসার কিনা বরিসম হৈল ।
 গগনে সারসগণ স্তুষ্টিত হইল ॥
 বাধিকার কিঙ্গী ঝঙ্কতি চমৎকার ।
 কন্দর্প বিক্রিড়া ৫ হৈয়া রচয়ে আমার ॥

১ মুলে আছে—“করি পদোসারণ্তে” অর্থাৎ “কল্য স্বারং কালে”—টাকা ।

২ প্ররণ করাইলা ; মুলে আছে—“হুমরাইদং” ।

৩ বিদ্যুৎ-বিলাসের ন্যায় । ৪ চটকপঞ্জীর কল্থধনি ।

৫ মুলে আছে—“বিক্রিয়াডুর্যাণি” অর্থাৎ “আমার হৃদয়-মধ্যে বিকার সকলের পরাকাটা ওাষ্টি করাইতে লাগিল ।”

তবে রাধা কৃষ্ণ বাক্য শুনিতে পাইয়া ।
 কহিতে লাগিলা প্রেমে আবিষ্ট হইয়া ॥
 গোষ্ঠমধ্যে অগ্রে এই কে করয়ে শোভা ।
 মরকতমণিগণ জিনি তনু আভা ॥
 কি অপূর্ব কারিকর বৃন্দাবনে আইল ।
 একবারে সর্বচিত অনুরাগী হৈল ।
 কুলবধু-শৰ্ম্ম এ পাষাণ হৈতে দড় ।
 ছেদিতে কটাক্ষ টাঙ্গি^১ পাইয়াছে বড় ॥
 ললিতা কহেন সখি শুন পরিচয় ।
 তোমার পরাগনাথ আর কেহো নয় ॥
 শুনিয়া রাধার মনে আনন্দ হইল ।
 তাবের আবেশে পুনঃ কহিতে লাগিল ।
 গোপী-কুমুদিনী-নাথ সুধার আকর ।
 সেই সুশোভিত কিবা এই রঙধর ॥
 সেই মুবরাজ এই গোকুল-জীবন ।
 মোর মন-কোকিলের বিনোদ কানন ॥
 অগ্রে মনোহর রূপ প্রকাশিত হয় ।
 অমৃতরঞ্জে মোর নয়ন সিখয় ॥
 তবে কৃষ্ণ রাধিকার বচন শুনিয়া ।
 কহিতে লাগিলা মনে আনন্দ পাইয়া ॥
 আপনার মাধুর্য-লহরী বিস্তারিয়া ।
 মোর মন-মন্তহস্তা তৃষ্ণা বাঢ়াইয়া ॥
 পুনঃ পুনঃ আমার নয়ন আকর্ষয় ।
 কি অপূর্ব বিদ্ধা এই অগ্রে বিরাজয় ॥
 মধুরিম-পরিবাহা কল্যাণ-দীর্ঘিকা ।^২
 জানিলাম মোর মন মোহে শ্রীরাধিকা ॥

১ মুলে আছে—“দীর্ঘ পাঞ্চ-টক্কচটাভিঃ” অথৰ্ব “দীর্ঘ কটাক্ষরূপ পাষাণগদে”।

টক্ক: পাষাণদারণঃ।

২ জানিলাম ইনি মেই দীর্ঘকটাক্ষলীলা-মাধুর্য-বাহিনী কল্যাণ-দীর্ঘিকা শ্রীরাধা।

পুনর্বার শ্রীরাধার মধুরিমা হেরি ।
 আনন্দে মগন হৈয়া কহেন শ্রীহরি ॥
 সুলিলত লোমাবলী শৈবাল যাহাতে ।
 চক্রবাক যুগ্যকুচ ' কেলি করে তাথে ॥
 করপদ্ম শুবিস্তার প্রফুল্লিত হয় ।
 মূলে নন্দ মুণ্ডাল শোভিত বাহুবয় ॥
 শুচঞ্চল বিলোচন সফরী মুগল ।
 ক্রীড়া করে সদা পূর্ণ অমুরাগ-জল ॥
 অজপুরে বিবাজিত সেইত দীর্ঘিকা ।
 বহুভাগ্যে দেখিলাম নাম শ্রীরাধিকা ॥
 শুনিয়া আনন্দে রাই বিঘূণিত হয় ।
 হস্ত অবলম্ব দেহ, ললিতারে কয় ॥
 তবেত ললিতা ধরি সুস্থির করিলা ।
 আপনার স্বক্ষে তার ভূজ আরপিলা ॥
 তবে হৃষি রাধিকার নিকটে আইলা ।
 মুখচন্দ্র নিরখিয়া কহিতে লাগিলা ॥
 শুন প্ৰিয়া প্ৰকাশিত তোমার নয়ন ।
 প্ৰসম্ম আমাৰ মন পাইয়া দৰ্শন ॥
 তোমার বদনে দেখিলাম প্ৰফুল্লতা ।
 আমি অতি প্ৰফুল্লিত হইলাম সৰ্ববৰ্থা ॥
 তোমার কটোৰ অতি শ্যামল বৱণ ।
 আমিহ হইয় শ্যামবৰ্ণ সে কাৱণ ॥
 তুয়া রূপ-গুণে আমি হইলাম বশ ।
 প্ৰসম্ম হইয়ে দেহ মুখ শুধাৰন ॥
 শুনিয়া রাধার কত ভাব উপজয় ।
 গৃহগদ বাক্যে কুন্দলতাৰে কহয় ॥
 শুন সখি কুন্দলতা আমাৰ বচন ।
 সুন্দৰ শেখৰে তুমি কৰ নিবাৰণ ॥

গৃহে রুক্তা শঙ্ক মোর বিষম বাধিনী ।
 মূঢ়ী মন্দভাগ্য সদা ভাহার অধিনী ॥
 হেন কালে সেই স্থানে জটিলা আইল ।
 কৃষ্ণ দেখি ক্রোধমুখী গঁজিতে লাগিল ॥
 ওরে ধৃষ্ট মহা ধৃষ্ট যশোদার বেটা ।
 অজপুরে সতীঘরে তুই হৈল কাঁটা ॥
 গোঠে থাক ধেনু রাখ বেড়ায় কাননে ।
 হাথে বঁশী মন্দ হাসি ক্ষাকার । এ স্থানে ॥
 ধর্মপথ হৈতে চুত কৈলে গোপীগণে ।
 পতিব্রতা হেন এথা নাহি একজনে ॥
 পুত্রবরে পূর্ণ করে তেওঁী বাচে বধ ।
 সতী নাম রাখে শ্যাম মোর কুলবধ ॥
 এত বলি হস্ত ধরি রাধারে লইল ।
 শ্রীলিলতা কুন্দলতা সহ গৃহে গেল ॥
 কৃষ্ণ কহে প্রিয়ে গৃহে করিলা গমন ।
 আমি যাই বৎস গাই করি সন্তাযণ ॥ ২
 মনে ভাবি বৎস গাভীগণে আকর্ষিলা ।
 মিত্র সঙ্গে নানা রংসে গৃহে প্রবেশিলা ॥
 পূর্বে কহিয়াছি চন্দ্রাবলৌর মিলন ।
 এবে কহিলাম রাধা কৃষ্ণের দর্শন ॥
 প্রথমাঙ্ক কথা এই লিলতমাধব ।
 ভাষারূপে কহিলাম সায়ং উৎসব ॥
 স্মৃতি করি ইষ্ট পাদপদ্মের পল্লব ।
 কহয়ে স্বরূপ নিত্যানন্দ কুলোন্তব ॥
 ইতি—লিলতমাধবাখ্যানে প্রেমকদম্বে প্রথমাঙ্কঃ ।

১ কলঙ্ক ।

২ মূলে আছে—“সন্তানাম” অর্থাৎ “একত্র করিবার জন্য ।”

ଶିତୋର ଅଙ୍କ

ମାନ୍ଦ୍ରାନନ୍ଦଂ ନିରବଧିଶଟୀଗର୍ଭପାଥୋଧିରତ୍ରଃ
 ହସ୍ୟନ୍ତଃ ଦୟିତକୁମୁଦଂ ପ୍ରେମପୀଯୁଷପୁରୈଃ ॥
 ଖେଦୟନ୍ତଃ ବିଷୟତିମିରଃ ମୁକ୍ତିଲାବଣ୍ୟଜାଲୈ-
 ନେତ୍ରାଳ୍ଲାଦଂ ପ୍ରକୃତିମଧୁରଃ ଗୋରଚନ୍ଦ୍ରଃ ଭଜାର୍ମ ॥
 ଦିତୀୟାକେ ସୂର୍ଯ୍ୟପୁଜାକୋଶଲେନ କୃଷ୍ଣସଙ୍ଗମୋ ବର୍ଣ୍ଣତେ
 ରାଧାୟାଃ ପ୍ରେମା ଶଞ୍ଚଚୂଡ଼ବଧୁନ୍ତଃ ॥
 ଜୟ ଜୟ ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣଚୈତନ୍ୟ ନିତ୍ୟାନନ୍ଦ ।
 ଜୟାଦୈତଚନ୍ଦ୍ର ଜୟ ଗୋରଭନ୍ତବୁନ୍ଦ ॥
 ପ୍ରଥମାକ୍ଷ ସୂତ୍ରକ୍ରମ କରିଲ ବର୍ଣ୍ଣନ ।
 ଦିତୀୟ ଅକ୍ଷେର କଥା ଶୁନ ଦିଯା ମନ ॥
 ସୂର୍ଯ୍ୟପୁଜା କରିବାରେ ରାଧିକା ଆଇଲ ।
 ପ୍ରେମଯୋଗେ କୃଷ୍ଣସଙ୍ଗେ ମିଳନ ହଇଲ ॥
 ଶଞ୍ଚଚୂଡ଼ ନାମେ ଏକ ଅମୁର ଆଛିଲ ।
 ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣର ହସ୍ତେ ସେଇ ପ୍ରାଣ ହାରାଇଲ ॥
 ଏ ସକଳ କଥା ପ୍ରକ୍ଷଣ ଏହି ଅକ୍ଷେ ହବେ ।
 ଉପଶିଷ୍ଟ ନାଟ୍ୟାଳୋଲା କଥା ଶୁନ ଏବେ ॥
 ତବେ ବୃଦ୍ଧାଦେଵୀ ଆସି ରଙ୍ଗେ ପ୍ରବେଶିଲା ।
 ଗଗନମଣ୍ଡଳ ହେରି କହିତେ ଲାଗିଲା ॥
 ରଜନୀର କ୍ଷୟ ବୁଝି ହୈଲ ବିଧିବଶେ ।
 ସକଳ ନକ୍ଷତ୍ରଗଣ ଲୁକାଯ ଆକାଶେ ॥
 ବୃହମ୍ପତି ସଦି ସବଲ ଦେବଶୁକ୍ର ହୟ ।
 ହଇୟା ଗୋରବହୀନ ଗୃହେ ପ୍ରବେଶୟ ॥
 ରଜନୀର କାନ୍ତ ଚନ୍ଦ୍ର କାନ୍ତିହୀନ ହୈୟା ।
 ନିନ୍ଦଗାମୀ ହୈୟା ଯେନ ଯାଯ ପଲାଇୟା ॥
 ବୁଦ୍ଧିଲାମ ବର୍ମଣ-ରମଣୀ ଅଭିଲାଷେ ।
 ନିଶାପତି ଚଲିଲେନ ପଶ୍ଚମେର ଦିଶେ ॥

কহিতে কহিতে বৃন্দা আগে চলি যায় ।
 দধি-মস্তনের শব্দ শুনিবারে পায় ॥
 রজনীর শেষে কিবা রম্য শব্দ হয় ।
 গোপাঙ্গনা বুবি দধি মস্তন করয় ॥
 মধুর গন্তীর ধ্বনি বাঢ়ে ক্ষণে ক্ষণে ।
 সমুদ্র মস্তন-স্মৃতি তয় দেবগণে ॥
 তবে বৃন্দা অগ্রে দৃষ্টি বিক্ষেপ করিল ।
 মালতী মস্তয়ে দধি দেখিতে পাইল ।
 গর্ভির শব্দে কর্ণে আনন্দ জয়ায় ।
 কঙ্কণের কলাধরনি তাহাতে মিশায় ।
 আকর্মণ প্রসারণ বালদয় তয় ।
 দধি বিসর্পিয়া [গৃহ] ৱ অঙ্গন শোভয় ॥
 তবে বৃন্দা নিজ পার্বতাগ নিরক্ষিলা ।
 পালীকা ৷ সখীরে দেখি মনে বিচারিলা ।
 পালী বুবি কৃষ্ণ হৈতে গোচ্ছে প্রবেশয়ে ।
 চকিত নয়নে মুখচন্দ্র আবরয়ে ॥
 ভয়ে করে মন্দ মন্দ পাদ বিক্ষেপণ ।
 চতুর্দিকে ০ নেত্রযুগ করয়ে চালন ।
 রজনী প্রভাত জানি মনে তয় পায় ।
 বেণীবন্ধ মুক্ত দেখি মস্তক নামায় ॥ ০
 তবে বৃন্দা অশুদ্ধিকে ফিরিয়া চাহিলা ।
 শ্যামলা গমন করে দেখিতে পাইলা ॥

১ মূলে আছে—“বিচিত্রিত গৃহাঙ্গনং; অর্থাৎ চতুর্দিকে নিক্ষিপ্ত দধি-বিন্দুতে ঝোপ্তিত ।

২ এক সখীর নাম ।

৩ পুথিতে আছে—“চতুর্দিগো”; পাছে কেহ দেখিতে পাইয়া রজনীর কুঞ্জবিহার অবগত হয়, এটি ভয়ে ।

৪ “স্বক্ষাবলম্বী শগিত-বেণীশালী-মস্তক অবনত করত” ইত্যাদি—টীকা ।

କି ଅପୁର୍ବ ଶୋଭା ତାର ହୈୟାଛେ ଉଦୟ ।
 ଗୋକୁଳ ନଗରେ ଆସି ପ୍ରବେଶ କରୁଥ ॥
 ନାଭି ସହଚର ୧ ବନ୍ଦ୍ର କଟାଇତେ ଧରୁଥ ।
 ଶ୍ରୀବଂସେର ସଙ୍ଗୀ ହାର ଗଲାଯ ପରୁଥ ॥
 ମକର କୁଣ୍ଠ ଗଣ୍ୟୁଗେ ସମର୍ପଣ ।
 କୃଷ୍ଣକୃତ ପତ୍ରାବଲୀ ଗଣ୍ଠ ସୁଶୋଭନ ॥
 ତବେ ପୁନଃ ବୁନ୍ଦା ଅଞ୍ଚଦିକ୍ ପାନେ ଚାଯ ।
 ପନ୍ଦାର ଗମନ ତାହା ୨ ଦେଖିବାରେ ପାଯ ॥
 ପନ୍ଦା ସଥି କୁଞ୍ଜ ହୈତେ ଆଇସେ ଗୋକୁଳେ ।
 କବରୀ କୁନ୍ତମ ମାଲା ନା ହୟ ଶିଥିଲେ । ୩
 ରାଗମୁକ୍ତ ବିଦ୍ସାଧର ତେମତି ଆଛୟ ।
 ଗଣ୍ଡଦେଶେ ପତ୍ରାବଲୀ ଭଙ୍ଗ ନାହି ହୟ ॥
 ମୁଖକାନ୍ତି ମଲିନ, ପ୍ରକାଶ ନା ପାଇଲ ।
 ତାବେ ବୁଝି ବିପ୍ରଳକ୍ଷା ୪ ହଇୟା ଚଲିଲ ॥
 ଏତ ଜାନି ବୁନ୍ଦା ମନେ ଆନନ୍ଦିତ ହୟ ।
 ହେନକାଲେ ବେଶ-ସ୍ଥଳେ କେହୋ କଥା କର ॥ ୫
 ନିକୁଞ୍ଜ ଭବନେ ସବେ ମଲ୍ଲିକା ଫୁଟିଲ ।
 କୋନ ଗୋପାଙ୍ଗନା ୬ ତାହେ ପ୍ରଫୁଲ୍ଲ ହଇଲ ॥
 ଶେଫାଲିକା ପୁଷ୍ପ ସବେ ଖସିଯା ପଡ଼ୁଥ ।
 ତବେ ସେଇ ବାଲା ଅତି ବିଷାଦ କରୁଥ ॥
 ମୁଦିତ ହଇଲ ସବେ କୁବଳୟ ବନ ।
 ତାହା ହେରି ସେଇ ନାରୀ ମୁଦିତ ନୟନ ॥

- ୧ ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣର ନାଭିପଞ୍ଚେର ସହଚର ପୀତ ବନ୍ଦନ । ସାଧୀନଭର୍ତ୍ତକାର ଭାବ ।
- ୨ ଶର୍ଦ୍ଦାୟ ।
- ୩ କବରୀ ଶିଥିଲ ହୟ ନାଇ—ଟିକା । ବିପ୍ରଳକ୍ଷାର ଭାବ ।
- ୪ ସଙ୍କେତହାନେ ସାଇଯା ସେ ନାୟିକା ବ୍ୟର୍ଥମନୋରଥ ହୟ ।
- ୫ ପରବର୍ତ୍ତୀ ବାକ୍ୟ ପନ୍ଦାର ସଥି ପନ୍ଦାର ଅବସ୍ଥା ବର୍ଣନ କରିଯା ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣକେ ତିରକାର କରିଲେହେ ।
- ୬ ଅର୍ଥାଏ ପନ୍ଦା ।

আৱ কি কহিব শুন বিলাসী নাগৱ ।
 প্ৰণামেৰ ছলে পৱিহাস কেন কৱ ॥
 ইহা শুনি বৃন্দাদেবী মনেতে ভাবয় ।
 জানিল পঞ্চার সখী কৃষ্ণকে ভৰ্ত্তসয় ॥
 ইহা জানি বৃন্দাদেবী নিভৃতে রহিল ।
 পুনঃৱপি বেশ-স্থানে আৱ শব্দ হৈল ॥
 চিন্তার সম্ভোদনে আমি নিমগ্ন হইয়া ।
 আছিলাম একাকিনী ভূমেতে পড়িয়া ।
 কাহাকে কহিব মুক্তি দুঃখ যত পাইল ।
 জাগৱণ কৱিয়া রজনী পোহাইল ॥
 ইহা শুনি বৃন্দাদেবী সেই দিগে চায় ।
 পৌর্ণমাসী আইলা রঞ্জে দেখিবাৰে পায় ॥
 প্ৰণাম কৱিয়া বৃন্দা কৱে নিবেদন ।
 চিন্তাকুলা দেখি তোমা কিসেৰ কাৱণ ॥
 পৌর্ণমাসী কহে বাঢ়া শুন মন দিয়া ।
 আদেশিল ০ মন্ত্ৰৱাজ উক্তব আসিয়া ॥
 অন্ত ভোজৱাজ সেই কংস দুরাশয় ।
 অৱিষ্টকেশিকে ০ তথা আদেশ কৱয় ॥
 শুন শুন দুই সখা আমাৰ বচন ।
 গোকুলে পুতনা ঘবে কৱিল গমন ।
 কুমাৰ মাৱিতে তাৱে আমি আজ্ঞা দিল ।
 শীঘ্ৰগতি নন্দালয়ে গমন কৱিল ।
 নানা যত্ন কৱি শিশু মাৱিতে নাৱিল ।
 সেইত শিশুৰ ঠাণ্ডি আপুনি মৱিল ॥
 সেই হৈতে সৰ্ববলোকে বিদিত হৈল ।
 শুন পানে রাক্ষসীৰ পৱাণ বধিল ।

১ শ্ৰীকৃষ্ণ অভিবাদন কৱিয়াছিলেন, তাহাৱই উল্লেখ ।

২ ইহা পৌর্ণমাসীৰ উক্তি ।

৩ পৱবৰ্ত্তী বাক্য উক্তবেৰ উক্তি । .

০ বলিল ।

৪ ব্ৰহ্মসুৰ ও কেশীধনবকে ।

কেমন বালক সে আশ্চর্য বলবান্ ।
 আমাৰ আপদ বুঝি হইল বিষ্মান ॥
 পুৱে আমাৰে যেই হৈল দৈববাণী ।
 তাহা এবে প্ৰকটিল হেন অনুমানি ॥
 বিতৰ্ক কৱিয়া আমি জানিল-নিশ্চয় ।
 বালক বালিকা দুই গোকুলে আছয় ॥
 অতএব ভৱা কৱি কৱহ গমনে ।
 গোকুল প্ৰবেশি তত্ত্ব জানহ যতনে ॥
 শুনি বৃন্দা কহে তবে চমকিত হৈয়া ।
 তাৱপৰ কি হইল কহ বিস্তারিয়া ॥
 পৌৰ্ণমাসী বলে বাছা শুন বিবৰণ ।
 তবে কেশী প্ৰবেশ কৱিল বৃন্দাবন ॥
 রাধাকৃষ্ণ কৃপণ সকল জানিয়া ।
 কংসেৰ নিকটে নিবেদন কৈল গিয়া ॥
 শুনি কংস রাধাকৃষ্ণে লোভিত হইল ।
 গোকুলে যাইব বলি মন্ত্ৰণা কৱিল ॥
 ইহা শুনি বৃন্দা মনে কাপিতে লাগিল ।
 কহ কহ ভগবতি তবে কি হইল ॥
 পৌৰ্ণমাসী কহে শুন নিৰ্ভয় হৈয়া ।
 অৱিষ্ট অস্তুৰ কংসে নিবেদিল গিয়া ॥
 শুন শুন মহারাজ কংস মহাশয় ।
 রাধিকাৰ পাণিবক্ষ ৰ হইল নিশ্চয় ॥
 তবে কংস দুষ্টমতি নিৱন্ত হইল ।
 শৰ্খচূড় সঙ্গোধিয়া কহিতে লাগিল ॥
 প্ৰিয় শৰ্খচূড় শুন আমাৰ বচন ।
 তুমি গিয়ে রাধিকাৰে কৱহ হৱণ ॥

^১ কংসবাক্যেৰ শেষ ।

^২ বিবাহ ।

ইহা বলি শৰ্ষচূড়ে নিষুক্ত করিয়া ।
 কংসরাজা অন্তঃপুরে প্রবেশিল গির্যা ॥
 বৃন্দা কহে ইহা শুনি হইল বিশ্বায় ।
 ইহাতে তোমার চিন্তা সত্যযুক্ত হয় ॥
 দুর্ঘটের বিক্রমে চিন্তা হয় অতিশয় ।
 ত্রিলোকীঁ তাপিত করে একা তোমা নয় ॥
 রাপেণ্ডুগে যেই নারী সর্বেবাপরি হয় ।
 খলজন যদি স্পর্শ তাহারে করয় ॥
 তবে সেই কুমারী অবশ্য দঞ্চ হয় ।
 প্রিয় পরিজনগণে পীড়িত করয় ॥
 সন্তাপ পাইয়া বৃন্দা ভাবিতে লাগিলা ।
 হেনকালে কুন্দলতা তথাই আইলা ॥
 পৌর্ণমাসী কহে কুন্দলতা কি শুনিলা ।
 আশৰ্য্য আশৰ্য্য কথা তেহোত কহিলা ॥
 কুন্দলতা বলে আমি আশৰ্য্য দেখিয়া ।
 তোমারে কহিতে এথা আইল ধাইয়া ॥
 কে আইল গোবর্ধন মল্লের গৃহেতে ।
 চতুর্দিগ আলো করে কিরণ-ছটাতে ॥
 বৃন্দা কহে শুন পৌর্ণমাসী ঠাকুরাণী ।
 চিন্তা দূর কর এবে ভাগ্য করি মানি ॥
 রাধিকার চির আরাধনের বলেতে ।
 বৃষভামু-শুহদের সৌহন্ত করিতে ॥
 কংসবাক্য শুনি বুঝি হইয়া কাতর ।
 রাধা রক্ষা করিতে আইলা দিবাকর ॥ ০

^১ যদি শ্রীরাধা ছষ্ট কর্তৃক আক্রান্ত হন, তাহা হইলে ত্রিলোকবাসী জন মাঝেরই তৎস্থের কারণ হইবে! মুলে আছে—“তথ্যমেৰা ছষ্টেনাক্রান্তা ত্রিলোকীয়েৰ সন্তাপৱেৰে ।”

^২ ^৩ কুন্দলতা বলিলেন—“আশৰ্য্য! আশৰ্য্য!”

^৪ রাধার চির-আরাধনার পাত্র শৰ্য্যদেৱ তোহার যিন্তে বৃষভামুর বৰ্জনেৰ আকর্ষণে রাধাকে রক্ষা করিতে আসিয়াছেন।

পৌর্ণমাসী বলে সেই দিবাকর নয় ।
 কংসভৃত্য শঞ্চচূড় আইল নিশ্চয় ॥
 কুন্দলতা বলে মেত্র বিক্ষেপন করে ।
 কিরণ-ছটায় কেহো চাহিতে না পারে ।
 পৌর্ণমাসী কহে তেজ স্বাভাবিক নয় ।
 উপাধিক^১ তেজ রাশি প্রকাশ করয় ॥
 কুন্দলতা কহে তাহা কহিতে হইল ।
 কাহার প্রভাবে যক্ষ সে তেজ পাইল ॥
 পৌর্ণমাসী বলে শুন তাহার কারণ ।
 চূড়ামণি ছটা সেই হয় প্রকটন ॥
 বৃন্দাবনে হেন রত্ন যক্ষ কাহা পাইল ।
 পৌর্ণমাসী সে বৃন্তাল্প কহিতে লাগিল ॥
 বহুদিন শঞ্চচূড় কুবের সেবিল ।
 তাহার সেবায় যক্ষরাজ তুষ্ট হৈল ॥
 তুষ্ট হইয়া রাখিলেন তাণ্ডারে তাণ্ডারে ।
 নানাবিধ রত্নগণ তাহার ভিতরে ॥
 দেখিয়ে ছফ্টের লোভ বাড়ে দিনে দিনে ।
 মণি চুরি করি পলাইল কংস-স্থানে ।
 সেই মণি কাহারেত প্রত্যয় না করে ।^২
 যাহা যায় তাহা রাখে মন্তক উপরে ॥
 বৃন্দা কহে একথা শুনিয়া হৈল তয় ।
 না জানি সে দুষ্ট যক্ষ কি কর্ম করয় ॥
 সূর্য পুজিবারে রাধা করিবে গমন ।
 শীঘ্র যাই তুমি তারে কর নিবারণ ॥
 কুন্দলতা কহে আমি জানি বিবরণ ।
 মন্দির^৩ হইতে রাধা করিলা গমন ॥

^১ ঐ ব্যক্তির অঙ্গের তেজ এত বেশী যে তাহাতে চক্র ঝলসিয়া যায়, অতএব তাহার দিকে দৃষ্টি নিক্ষেপ করা যায় না।

^২ মুলে আছে—“সংক্রমিক” অর্থাৎ বাহু কোন বস্ত হইতে সংক্রমিত হইয়াছে।

^৩ মণি দিয়া কাহাকেও বিবাস করে না।

^৪ বাঢ়ী।

পৌর্ণমাসী বলে কুন্দলতে স্থরা করি ।
 কুকেও তাহা লইয়া যাহ উপায় আচরি ॥
 আমরা যাইয়া আর ইহা না রহিব ।
 ছল করি শঙ্কর্ষণে তথা পাঠাইব ॥
 বৃন্দা সঙ্গে পৌর্ণমাসী করিলা গমন ।
 তবে কুন্দলতা কহে যাইয়া তখন ॥
 ললিতা জটিলা আর সঙ্গে বিশেসিখা ।
 এই বুঝি মোর অগ্রে আইলা রাধিকা ॥
 কুন্দলতা যেই মত রাধিকা দেখিল ।
 সেই মতে আসি রাধা প্রবেশ করিল ॥
 কত কত ভাবোদয় হইল রাধার ।
 মনে মনে বুঝাইছে চিন্তে আপনার ॥
 শুন শুন ওরে মোর লোভিত হৃদয় ।
 উন্নাপ করহ কেন না জানি বিষয় ।
 শুষ্ঠির হইয়া থাক রাখহ বচন ।
 এথা সুতুর্ণত সেই প্রিয়দরশন ॥
 কুন্দলতা পুছে রাধে আনন্দে আইলা ।
 প্রভাতে মঙ্গলে নার্কি সঙ্গতা হইলা ॥
 শুনিয়া জটিলা তবে কহে ক্রোধভরে ।
 রাধা রাধা বলি কেন ডাকহ সতরে ॥
 রাধা নামে না জানি আচয়ে কিবা ধন ।
 শুনিয়া আসিবে কৃষ্ণ ধাইয়ে এখন ॥
 ললিতা হাসিয়া কহে ইহাই নিশ্চয় ।
 সাধু সাধু আর্য্যে মোর সত্য এক হয় ॥
 জটিলা কহয়ে শুন আমার বচন ।
 সূর্যগংহ লেপিবারে করিব গমন ॥

১ বিশাখা ।

২ মঙ্গলক্রপ সঙ্গমকালে আগমন করিয়াছ—টাকা ।

৩ ভাল কথা বলিয়াছেন । মূলে আছে—“সাহ তোদি অজ্ঞা” ।

অলিতারে কহি বৃন্দা । গমন করিলা ।
 কুন্দলতা প্রতি রাই কহিতে লাগিলা ॥
 শুন সখী কুন্দলতা আমার বচন ।
 কোথা বিহরয়ে সেই বলভ-দর্শন ॥
 ভালমতে জান তুমি তোমার দেবরে ।
 নয়ন-ভঙ্গাতে রঘণীর মন হরে ॥
 কুন্দলতা বলে রাধা কি লোভ তোমার ।
 রাত্রি দিবা কৃষ্ণ সঙ্গে করহ বিহার ॥
 তথাপি উৎকর্ষ তার দর্শন কারণে ।
 তোমারে ছল্প-ভ হরি হইল কেমনে ॥
 রাধা বলে কুন্দলতা হাস্য কর দূরে ।
 না দেখিলে চন্দ্রমুখ মোর নেত্রে ঝুরে ॥
 তোমাদের ভাগ্য কিবা অপূর্ব বিধান ।
 নেত্রভরি অমৃতের পূর কর পান ॥
 আমাদের ভাগ্য অতি সামাজ্য জানিল ।
 কর্ণেও করিতে পান । ছল্প-ভ হইল ॥
 কুন্দলতা বলে রাধে জানিল কারণ ।
 অমৃত-সাগরে মগ্ন হয় যেইজন ॥
 সেইজন অতিশয় তৃষ্ণাকুল হয় ।
 তাহার প্রলাপ এই ভাবে উপজয় ।
 রাধা কহে কুন্দলতা দুঃখ না বুবিল ।
 তাহাতে আমারে তুমি এমত কহিল ॥
 আর এক সত্যবাণী আমারে কহিবে ।
 সেই ধৈর্যক্ষণ কিবা আসিয়ে ঘটিবে ॥ ৩

১. জটিলা ।

২. কৃষ্ণনামাঙ্গুষ্ঠ কর্ত তরিয়া পান করা ।

৩. মুলে আছে—“সো কথ ধরো মুহূর্তো ধড়িসদৰি”—অর্থাৎ সেই ধৃষ্ট মুহূর্ত কখন উপস্থিত হইবে যখন স্বপ্নেও ইত্যাদি ।

যেই ক্ষণে স্বপ্নেতে পাইয়ে দরশন ।
 তবে সে সকল হয় আমাৰ নয়ন ॥
 অথবা এ আশা মোৱ যদি না পুৱয় ।
 তবে সে ছৱ'ভ অৰ্থে বৃথা তৃষ্ণা হয় ॥
 শুন কুন্দলতে মোৱ দৃঢ় এ অন্তৰে ।
 প্ৰসন্ন হইয়া দয়া কৰহ আমাৰে ॥
 শ্যামৱৰপ ষে নয়নে তুমি কৈলে পান ।
 সেই নেত্ৰ আমা প্ৰতি কৰহ বিধান ॥
 এই শুনি কুন্দলতা অসূয়া কৱিয়া ।
 কহিতে লাগিল রাধাৰ বদন চাহিয়া ॥
 পৰপুৰুষেতে যাৰ ভাৰ উপজয় ।
 তাৰ সঙ্গে বাক্য কহা উচিত না হয় ॥
 এত কহি কুন্দলতা ধাইয়া চলিলা ।
 সূৰ্যবেদী লেপিতেহে যেখানে জটিলা ॥
 জটিলাৰ আগে গিয়া কৰে নিবেদন ।
 সূৰ্য পূজিবাৰে নাহি আনিলা ব্ৰাহ্মণ ॥
 জটিলা কহেন বাছা সত্য এ বচন ।
 তুৱা গিয়া আনহ ব্ৰাহ্মণ বিচক্ষণ ॥
 তবে কুন্দলতা তাৱে প্ৰণাম কৱিলা ।
 যথা আজ্ঞা বলি শীঘ্ৰ গমন কৱিলা ॥
 ললিতা বলেন রাধে কৰ দৱশন ।
 আৰ্য্যে সূৰ্যমণ্ডপে কৱিল লেপন ॥
 বিলম্ব না কৰ চল নিকটে যাইয়া ।
 বন্দনা কৰহ সূৰ্যো কৃতাঞ্জলি হইয়া ॥
 তবে ত রাধিকা সূৰ্যদেবে প্ৰণমিলা ।
 অভীষ্ট দেখাহ বলি প্ৰাৰ্থনা কৱিলা ॥
 পুনঃ পুনঃ নমৰি সূৰ্য নিৰিখয় ।
 হেনকালে কুন্দলতা অসিয়া মিলয় ॥

১. যদি তাৰাও না হয়, তবে এই ছৱ'ভ বিষয়ে লালসা কৱা বৃথা ।

রাধিকার মুখ হেরি কহেন বচন ।
 তোমার মনের সাধ পূরিবে এখন ॥
 জটিলার আস্তা শিরে করিয়া ভূষণ ।
 নিমঙ্গণ কৈল আমি বেদজ্ঞ ব্রাহ্মণ ॥
 তবে কৃষ্ণ আনন্দে ধরিয়ে বিপ্র-বেশ ।
 ঘূর্ণ সঙ্গে নানা রংজে আইলা সেই দেশ ॥
 আসি কৃষ্ণ রাধিকার বদন দেখিলা ।
 আনন্দ পাইয়া মনে কহিতে লাগিলা ॥
 বহু অভিলাষে এবে পাইন্ত রাধিকা ।
 মোর মন করৌন্দের বিহার-দৌধিকা ॥ ১
 অদর্শন অনলে তাপিত ছিল হিয়া ।
 শীতল হইল অঙ্গ লাবণ্য দেখিয়া ॥
 নয়নচকোর মোর ক্ষুধার্ত আছিল ।
 মুখ-পুণিমার চান্দ হেরি তপ্ত হইল ॥
 মোর বক্ষঃস্থল এই গগনের প্রায় ।
 তারাবলী হার যেন কিবা শোভে তায় ॥ ২
 নয়নের কোলে রাধা কৃষ্ণ নিরথিয়া ।
 দূরে থাকি সখী প্রতি কহেন হাসিয়া ॥
 কোথায় পাইলা সখী শ্যামল ব্রাহ্মণ ।
 নব-জলধর-কাস্তি নবীন ঘোবন ॥
 মন্ত মাতঙ্গের প্রায় গমন ° মাধুরী ।
 মোর মন অস্তির হইল রূপ হেরি ।
 ব্রাহ্মণের কটাঙ্গ কি চোর-বৃত্তি করে ।
 মোর চিত্ত ভাঙারের দৈর্ঘ্য ধন হরে ॥

১ মুলে আছে—“বিহার শুরুদীর্ঘিকা যম মনঃ করীজ্ঞস্ত”—অর্থাৎ মনোক্তপ মন্তগজের বিহারার্থ জলাশয়কপ ।

২ “হিনি আঘাত বক্ষোক্তপ গগনতটের আভরণসমূহ তারাবলী অর্ধাং হারভূল্য ।”

৩ মুলে আছে—“বিক্রমঃ” ।

ଦେଖ ସଖୀ ଏହି ବଡ଼ ହଇଲ ବିଷମ ।
 ଅଞ୍ଚାରୀ ଦେଖିଯା କ୍ଷୋଭିତ ହୈଲ ମନ ॥
 ବୁଦ୍ଧିଲାମ ମୋର ବଡ଼ ପାମର ହଦୟ ।
 ଅଗ୍ନିତେ ପ୍ରବେଶ ଆୟ ଚିନ୍ତ ଉପଜୟ ॥ ୧
 ଲଲିତା କହେନ ରାଧେ ସତ୍ୟ ଯେ କହିଲା ।
 ଭାରେ ଉଦୟେ ସରଗତା ପାକାଶିଲା ॥ ୨
 ପୁନରପି ରାଧା ମେଇ ରୂପ ନିରାଖିଯା ।
 କହିତେ ଲାଗିଲା ତବେ ନିଶ୍ଚୟ କରିଯା ॥

তথাহি ।—
 সহচরি হরিয়েষ অক্ষবেশং প্রপৱঃ
 কিময়মিতরথা মে বিদ্রবত্যস্তরাজ্ঞা ।
 শশধরমণিবেদো ষ্টেদধারাং প্রসুতে
 ন কিল কুমুদবক্ষোঃ কৌমুদীমস্তরেণ ॥

 দেখ সহচরী বিপ্রবেশ ধরি ছলে ।
 আমার বদন করে দরশন
 ভাসয়ে আনন্দ জলে ॥
 নহিলে বা কেন আমার এমন
 অস্ত্র দ্রবিত হবে ।
 চন্দ্রের কিরণ বিহনে কখন
 চন্দকাণ্ড নাহি জবে ॥
 তাল শোভা অক্ষচারি ।
 উর্ক্কপুণ্ডু তালে উপবীত গলে
 বিশান্দ বসনধারী ॥

^১ মনে হয় অগ্নিকে প্রবেশই এই মহাপাপের প্রায়শিক্তি।

“**ମୁଣ୍ଡ ଆହେ—“ତା ନୁହି ସବଧକୁଣ୍ଠ ଭାବେଦି।” ଟୋକାତେ ଆହେ—“ତଙ୍ଗାଠ ନୁହି ସବଧକୁଣ୍ଠ ଭାବେଦି କୁଞ୍ଜାର୍ପଣା ମିଳାର୍ପା।”**

• इहा अतिरिक्त घोड़ना, भले नाहे ।

বটু কহে বৃক্তা তুমি না জান বিচার ।
 ইহার অধিক মোর ব্রহ্মণ্য প্রচার ॥
 তবু যদি মোরে সূর্য পুজিতে না দিবে ।
 অধিষ্ঠিতা রাখি মোরে ভোজন করাবে ॥
 জটিলা কহয়ে শুন শ্যামল ব্রাহ্মণ ।
 শীত্র দিবাকরে কর অর্ধ্য সমর্পণ ॥
 তবে কৃষ্ণ রাধিকারে নেত্রভঙ্গী করি ।
 পুছেন তোমার নাম বলহ সুন্দরী ॥
 জটিলা কহয়ে বটু শুন সমাচার ।
 বধু কেনে কহিবেন নাম আপনার ॥
 তবেত জটিলা ব্রাহ্মণের পাশে গিয়া ।
 কাণে কাণে নাম গোত্র কহে বিবরিয়া ॥
 কৃষ্ণ কহে কি মধুর নাম শুনিলাম ।
 সেই পুণ্যবতী ইহার বিদিত আখ্যান ॥
 ব্রাহ্মণ পশ্চিত মোরা সর্ব ঠাঞ্চি যাই ।
 ইহার পাতিত্বত্য ধর্ম শুনিবারে পাই ॥
 আনন্দ পাইয়া বৃক্তা কহিতে লাগিলা ।
 গোকুলের কৌর্ত্তি মোর বধু সে রাখিলা ॥
 তবে কৃষ্ণ কহে শুন গোপের সুন্দরী ।
 তাত্ত্বকুণ্ডি হস্তে ধর মন্ত্র পাঠ করি ॥
 বাক্য শুনি রাধিকার কম্প উপজিল ।
 অঞ্জলি করিয়া তাত্ত্বপাত্র তুলি নিল ॥
 কৃষ্ণ কহে রাধে মন্ত্র শুন মন দিয়া ।
 কুটিল চঞ্চল নেত্র মোরে সমর্পিয়া ॥
 তোমার অধর রুখা তৃষ্ণাকুল করে ।
 চপল নয়নভঙ্গী-চুৎখ দেয় মোরে ॥
 দয়া করি দৃষ্টিপাত করহ কৃপণে ।
 মন আদিত্যায় মন্ত্র হইল সমাপণে ॥

ঁ ইহা অতিরিক্ত রচনা ।

মন্ত্র শুনি চরকিত হইলা জটিলা ।
 কুন্দলতা মুখ চাহি কহিতে লাগিলা ॥
 শুন শুন কুন্দলতা আশৰ্য্য শুনিল ।
 অপূর্ব অশ্রু মন্ত্র বটু উচ্চারিল ॥
 তবে মধুমঙ্গল কহেন হাস্ত করি ।
 শুন শুন বৃক্ষা আমি সিদ্ধান্ত আচরি ॥
 আভিরী তোমরা বীরী গীত মাত্র জান ।
 আমাদের বেদপাঠ কভু নাহি শুন ॥
 কুস্থমেশরীর শাখা অতি মনোহর ।
 মহাবলবন্ত তার নারী মুখকর ॥ ৩
 শুনিয়া গোপিকা সব হাসিতে লাগিলা ।
 লঙ্ঘিত হইয়া পুন কহয়ে জটিলা ॥
 যা হইল এবে আর নাহিক উপায় ।
 বিধিমতে সূর্যদেবে পূজ্য ভরায় ॥
 সর্ববন্দী যাহাতে বিষ্ণ নাহি উপজয় ।
 পুত্র মোর ধেনু কোটিশ্বর যৈছে হয় ॥
 শুনিয়া কফের মনে আনন্দ বাড়িল । ৪
 নানা মুদ্রা-ভঙ্গী করি পুজা আরভিল ॥
 বটু কহে দেখ আর্যে পূজার বিহিত ।
 ইহার দ্বিশুণ মূদ্রা আমার বিদিত ॥
 নানাবিধ মিষ্টান্ন নয়নে যদি হেরি ।
 এতক্ষণে সাত সূর্য পূজিবারে পারি ॥
 বৃক্ষা কহে ওরে লুক না হও অস্থির ।
 ভুঞ্জাইব মিষ্ট দধি নবনীত ক্ষীর ॥

১. তোমরা গো আহ্বান করিবার জন্ত বীরী গীত মাত্র জান ।

২. “ইহা কুস্থমেষরী শাখার ঢাকাযবর্দের ললনা শুভকরী খচা অর্ধাৎ মন্ত্র।” কথাটা এখন ক্ষাবে বলা হইল যেন ইহা একটা বেদমন্ত্র ।

৩. পরবর্তী অংশ অভিরিত ঘোজনা ।

কৃষ্ণ কহে শুন এবে পতিত্রতা নারী ।
 পূজা সাঙ্গ হৈল অর্ধ্য কর ভক্তি করি ॥
 অম্বর শোভিত করে দেখহ কিরণে ।
 পদ্মনীৰ বলভে কর অর্ধ্য সমর্পণে ॥
 ইহা শুনি ত্ৰীরাধা সংভ্ৰম হইল ।
 দ্বিষৎ হাসিয়া তেঁহ মাথা নামাইল ॥
 তাহা দেখি কুন্দলতা হৱসিত মন ।
 রাধিকার মুখ হেৱি কহেন তথন ॥
 এবে মিত্র কষ্টা রাশি করয়ে সেবন ।
 হাস্ত পদ্ম অর্ধ্য করি কৰহ পুজন ॥
 এত শুনি রাধিকার আনন্দ বাঢ়িল ।
 নয়নের অগ্রভাগ কৃষে সমপিল ॥
 কৃষ্ণ কহে পূজাবিধি হৈল সমাপন ।
 পুস্পাঞ্জলি দিয়া কর মিত্রের স্তবন ॥
 বঙ্গুক পুস্পেতে রাধা অঞ্জলি পুরিলা ।
 প্রদান কৱিয়া দেবে প্রণাম কৱিলা ॥
 বটু কহে জটিলা শুনহ বিবরণ ।
 মিঠাঘ আনহ করি অচিন্ত বাঢ়িন ॥
 খণ্ড লড়ুকাদি দ্রব্য কৱিয়া রচনা ।
 যথেষ্ট কৱিয়া আন পূজার দক্ষিণা ॥
 কৃষ্ণ কহে তুমি মূর্খ দৰিদ্র চপল ।
 দৰিদ্র দোষেতে নষ্ট কৱিলে সকল ॥
 মধুৱ বচন কহি কৱহ সংভাব ।
 গোকুলবাসীৰ সঙ্গে মৈত্রী মহালাভ ॥

১ গগনোদিত পদ্মবন্ধু সূর্যকে অর্ধ্য দান কর।

২ সম্পত্তি সূর্যাদেব কহারাশি তে গ কৱিতেছেন, অতএব বিকশিত কমল দ্বারা ইহাকে অর্ধ্য প্রদান কৱ।

৩ মুলে আছে—“অক্ষে অচিন্তং বাহুরক্ষ” অর্থাৎ “আমরা অচিন্ত অবধারণ কৱি।”

ଦକ୍ଷିଣାର କାର୍ଯ୍ୟ ନାହିଁ କର ସନ୍ତ୍ଵାଷଣ ।
 ଆଶୀର୍ବାଦ କରି ଶୁଖେ କରହ ଗମନ ॥
 ଇହା ଶୁଣି ବୃକ୍ଷା ମନେ ଆନନ୍ଦ ପାଇଲ ।
 ବଟୁମୁଖ ନିରାଖ୍ୟା କହିତେ ଲାଗିଲ ॥
 ଶୁଣ ଶୁଣ ବିପ୍ରାଜ୍ଞ ଆମାର ବଚନ ।
 କୃପା କରି ମୋର ଗୃହେ କରହ ଗମନ ॥
 ଚର୍ବ୍ୟ ବୁଝୁ ଲେହ ପେଯ ନାନା ବସ୍ତ୍ର ଦିଯା ।
 ଭୁଙ୍ଗାଇବ ତୋମା ଦୋହା ଆନନ୍ଦ କରିଯା ॥
 ଅଭିମନ୍ୟ ପୁନ୍ନ ମୋର କରିବେ କଳ୍ୟାଣ ।
 ମଣି ମୁଦ୍ରା ରତ୍ନ ଦିଯା କରିବ ସମ୍ପାନ ॥
 ବଟୁ କହେ ଆର୍ଦ୍ଦ୍ୟ ତୁମି ଉତ୍ତମ କହିଲା ।
 ମିଟ୍ଟ ଅଳ୍ପ ଆକ୍ଷାଣରେ ଦିବ ମନେ କୈଲା ॥
 ଅତ୍ରଏବ ଆଶୀର୍ବାଦ ତୋହେ କରି ଆମି ।
 ଚିରଆଟୁ ସପ୍ତ ପୁତ୍ରବତୀ ହୁଣ ତୁମି ॥
 କୃଷ୍ଣ କହେ ଶୁଣ ବୃକ୍ଷା ଆମାର ବଚନ ।
 ଏହି ଲୁକ୍କ ଆକ୍ଷାଣରେ କରାହ ଭୋଜନ ॥
 ଆମି ପୌର୍ଣ୍ଣମାସୀ ସଙ୍ଗେ ସନ୍ତ୍ଵାଷ କରିବ ।
 ଗର୍ମେର ବଚନ କିଛୁ କହିଯା ଆସିବ ॥
 କୁନ୍ଦଲତା କହେ ମୁଣ୍ଡିଙ୍ଗ କରି ନିବେଦନ ।
 ଗର୍ଗମୁନି କି କହିଲା କହ ବିବରଣ ॥
 କୃଷ୍ଣ କହେ କୁନ୍ଦଲତେ ଶୁଣ ମନ ଦିଯା ।
 ଗର୍ଗ ଯେ କହିଲ ପୌର୍ଣ୍ଣମାସୀ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟା ॥
 ଶୁଣ ପୌର୍ଣ୍ଣମାସୀ ମାତା କରି ନିବେଦନ ।
 ଗୋକୁଳେ ଆଛେନ ତବ ପ୍ରେମେର ଭୋଜନ ॥
 ମହାଭାଗ ବ୍ୟଭାଷ୍ୟ ରାଜାର ନନ୍ଦିନୀ ।
 ପରମ ଶୁନ୍ଦରୀ ନାରୀ ରତ୍ନ-ଶିରୋମଣି ॥
 ଭାହାର ସଂଶୟ ଅନ୍ଧ ଜାନିଲ ଗଣନେ ।
 କଲାବୃକ୍ଷମୁଲେ ରକ୍ଷା କରହ ଯତନେ ॥

* ରାଧାର କଥା ବଳା ହିଇତେଛେ ।

ইহা শুনি কুন্দলতা চিন্তিত হইলা ।
 জটিলার আগে এই বৃত্তান্ত কহিলা ॥
 শুন আর্য্যে কিবা এই ভাগ্যের উদয় ।
 এই ত সম্মুখে কল্পবৃক্ষ সুশোভয় ॥
 বটুরে লাইয়া গৃহে জোজন করাহ ।
 দুরা করি পৌর্ণমাসী দেবীরে পাঠাহ ॥
 এখানে আমরা সব ক্ষণেক থাকিব ।
 গর্গ শিষ্য আচ্ছাণেও ক্ষণেক রাখিব ॥
 এত শুনি বৃন্দা । মনে পাইয়া সংতৃপ্ত ।
 বটু সঙ্গে গৃহে শীত্র করিলা গমন ॥
 কুন্দলতা বলে রাধে শুনহ বচন ।
 পারিতোষি এবে মোরে কর সমর্পণ ॥
 তোমার দুর্লভ অর্থে যে বাঞ্ছা আছিল ।
 দেখ তাহা আমা হৈতে নিরবাহ হইল ॥
 তবে ত রাধিকা কহে নেত্রভঙ্গী করি ।
 আমার বাঞ্ছিত কিবা জানিলে শুন্দরী ॥
 কুন্দলতা কহে মুখভঙ্গী কর কেনে ।
 ইঙ্গিতে কহিল আমি সূর্য্য আরাধনে ॥ ২
 কৃষ্ণ কহে কুন্দলতা শুনহ বচন ।
 দক্ষিণা দেয়াহ এবে করিব গমন ॥
 সদক্ষিণা হৈলে সব বাঞ্ছিত পুরিবে ।
 পদ্মিনী বস্তুর যাগ সংপূর্ণ হইবে ॥
 কুন্দলতা বলে রাধে শুন বিবরণ ।
 দক্ষিণা লাগিয়ে বটু করয়ে গঞ্জন ॥
 যাগপূর্ণ হৈল সব বিধির বিধানে ।
 যে হয় দক্ষিণা দিয়ে তোষহ আচ্ছাণে ॥

জটিলা ।

“আমি তোমার দেবাৱাধনার কথাই বলিতেছি ।”

বিশেখা হাসিয়া কহে শুন কুন্দলতা ।
 দক্ষিণা দানেতে তুমি হৈয়াছ বিদিতা ॥
 আমাদের মধ্যে দানে তুমি বিচক্ষণ ।
 আপুনি দক্ষিণা দিয়ে তোষহ আক্ষণ ॥
 দানের নির্ণয় বুঝি তোমাতে বিদিত ।
 তেওঁও ত দেবরে করিয়াছো পুরোহিত ॥
 ললিতা কহেন তবে তাঁর মুখ হেরি ।
 আমার বচন শুন বিশেখা সুন্দরী ॥
 বুঝি কুন্দলতা পূর্বে দেব আরাধিলা ।
 অভীষ্ট দক্ষিণা দিয়া আচার্য তুষিলা ॥
 কৃষ্ণ কহে শুন শুন ললিতা রঙিণী ।
 কুন্দলতা মোর পূজ্যা সুভদ্রা রমণী ॥
 যাহারে দেখিতে হয় করিতে বন্দনে ।
 তাহার আচার্য আমি হইব কেমনে ॥
 ললিতার প্রতি রাই কহেন বচন ।
 ভাল মতে সূর্যপূজা হইল পূরণ ॥
 নিজ মনে পরিতোষ তুমি ত পাইয়া ।
 এখা আর বিলম্ব করহ কি লাগিয়া ।
 রাধার বচন অতি সুমধুর হয় ।
 শুনিয়া আনন্দে কৃষ্ণ মনে মনে কয় ॥
 কি কহিব রাধিকার অঙ্গ সুখময় ।
 দর্শনে কন্দর্প যেন উদয় করয় ॥
 নয়নভঙ্গীতে কত অমৃত বরিষে ।
 কলাপূর্ণ চান্দ যেন বাড়য়ে বিলাসে ॥
 ভাবিতে কৃষ্ণের মনে ভাব উপজয় ।
 হেনকালে বেশ-স্থলে কিবা শব্দ হয় ।

^১ ইনি আমার ভাতৃজামা, সুতরাং আমার পূজ্যা, অতএব কিন্তুপে আমি ইহার আচার্য আচরণ করিব।—টাকা।

কোথা কৃষ্ণ পদ্ম নেত্র দুর্লভ হইল ।
 তোমার চরিত্র কিছু বুঝিতে নাইল ॥
 শুনি কৃষ্ণ নিজ মনে বেথিত হইয়া ।
 পুছিলা দুর্লভ কহ কিসের লাগিয়া ॥
 পুনর্বার বেশস্থলে-কহিতে লাগিল ।
 ধেনুগণ দূর বনে প্রবেশ করিল ॥
 বল্লভসকল যত ধাওয়া ধাই করে ।
 উভরড়ে ধায় ধেনু কেহো নাহি ফিরে ॥
 এত শুনি কৃষ্ণ তবে দুখিত হইলা ।
 ললিতার মুখ হেরি কহিতে লাগিলা ॥
 শুনহ ললিতা এই আমার বচন ।
 ধেনু সন্তাসিয়া আমি না আসি যাবৎ ।
 রত্ন সিংহাসনে রাধা রাখিহ তাবত ॥
 এত কহি কৃষ্ণচন্দ্ৰ করিলা গমন ।
 রাধারে ললিতা তবে কহেন বচন ॥
 শুন শুন প্ৰিয়সখী আমার বচন ।
 শীত্রগতি কৱ আগে পাদ বিক্ষেপণ ॥
 রাধা কহে কিবা কহ ললিতা শুন্দৰী ।
 কৃপা কৱ ভয়ে মুক্তি উপায় না হেরি ॥
 কহিতে কহিতে রাই সশঙ্ক হইলা ।
 সময়-বৃত্তান্ত সব কহিতে লাগিলা ॥

তথাহি ।

গতপ্রায়ঃ সায়ঃ চরিত-পরিশক্ষী শুরুজনঃ
 পরিবাদস্ত্রঙ্গো জগতি সরলাহঃ কুলবতৌ ।
 বয়স্ত্রস্তে লোলঃ সকল-পশুপালী শুহদসৌ
 তদী নত্রঃ যাচে সখি রহসি সঞ্চারয় ন মাম ॥

ঃ গোপগণ ।

যথা রাগ ॥

গোকুলচন্দ্রের ঘরে বেণুধনি হয় ।
 তোমাদের মন যেন তাহে স্থির হয় ॥
 তোমা সভাকার সতীত সদত ।
 অখণ্ডিত হটক আমার অভিমত ॥
 এই মত হাস্ত পরিহাসে সর্থীগণ ।
 চলিলেন কল্যাঞ্চ নিকটে তখন ॥
 হেনকালে কৃষ্ণচন্দ্র সেখানে আইলা ।
 রাধার মাধুরী তেরি কহিতে লাগিলা ॥
 সাচি বিলোচনতরঙ্গিতভঙ্গী
 বাঞ্ছড়ামিহ বিতত্য মৃগাঙ্গী ।
 রাধিকেয়মধিকস্বরভঙ্গং
 দ্রাক্ত ববন্ধ মম চিন্তুরসম্ ॥

যথা রাগ ॥

রাধার বদন	হেরিযা তখন
মোহিত হইলা হরি ।	
ভাবের আবেশে	গদ গদ ভাষে
কহে অমুভব করি ॥	
এ বড় মনের ধান্দা ।	
ভুবন মোহন	মোর রূপগুণ
আমার মোহিনী রাধা ॥	
হরিণ নয়নী	বক্ষিম চাহনি
তার ভঙ্গ-দৃঢ়ভোর ।	
বটিতি বাঞ্ছিল	অতি শুচঞ্চল
হৃদয় কুরঙ্গ মোর ॥	
সুমধুর হাসি	তাহে যেন ফাঁসি
বিকল করিল প্রাণ ।	
স্বরূপচরণ	কহেন এখন
ঠেকিলে নাগর কান ॥	

তবে ত কৃষ্ণের বক্ষে গুঞ্জমালা হেরি ।
 কুন্দলতা প্রতি কহে রাধিকা সুন্দরী ।
 দেখ দেখি কুন্দলতা গুঞ্জাবলী হার ।
 কৃষ্ণবক্ষে শোভা করে হেন ভাগ্য কার ॥

তবে পুন সেই গুঞ্জাবলী সম্মোধিয়া ।
 কহিতে লাগিলা তার ভাগ্য প্রশংসিয়া ॥

রসছীন গুঞ্জ তুমি কঠিন শরীর ।
 অন্তরে নিগুঢ়কপে দেখি যে শুশির ॥
 বদনে কালিমা মলিনতা সুবিদিতে ।
 তথাপি শোভিত সদা কৃষ্ণের বক্ষেতে ॥

কহ কহ গুঞ্জাবলী কি পুণ্য করহ ।
 এমন হইয়া কৃষ্ণজগে বিরাজহ ॥

বুঝিল তোমার অনুরাগ বড় হয় ।
 অনুরাগী হৈলে তার দোষ কিছু নয় ॥

কুঞ্জলতা কহে রাধে কহি যে তোমারে ।
 বক্ষেজ-অগ্রেতে ^২ গুঞ্জা স্তির হৈতে নারে ॥

ভঙ্গিতে রহস্য কথা কুন্দলতা কয় ।
 হেনকালে বেশ-স্থলে ধৰনি উপজয় ॥

কৃষ্ণবক্ষস্থল গগনের সম হয় ।
 রাধা নামে কোন তারা তাহাতে উদয় ॥

নক্ষত্র মালারে ^৩ অপহরণ করিল ।
 দেখি ভয়ে চন্দ্ৰ সূর্য দূরে পলাইল ॥

শুনি কুন্দলতা সেই দিগ নেহোৱলা ।
 বৃন্দাৰ বৰ্ণন শুনি কহিতে লাগিলা ॥

বৃন্দা তুমি চন্দ্ৰ সূর্য তিরোধন কর ।
 বুঝিলাম তারার মাহাত্ম্য নাহি জান ॥

^১ ছিজু ।

^২ তোমার বঢ়োর স্তন মণিষারা আচত্ত হওয়ায় ।

^৩ গগনস্থ নক্ষত্রমালাকে স্বায় প্রভাবারা কুঞ্জ করিয়া ।

পরাত্ম পায় লক্ষ লক্ষ সূর্যগণ ।
 চন্দ্রাবলীনাথের উপরি সুশোভন ॥ ১
 অতএব তারার পৌরুষ বড় দেখি ।
 ললিতা বিশেখা দোহে হৈলা হাস্যমুখী ॥
 দোষে কহে কুন্দলতা কেনে মিথ্যা কহ ।
 পরিহাস করিয়া সখীরে লজ্জা দেশ ॥
 কুন্দলতা কহে রাধা লজ্জা পরিহর ।
 নিকুঞ্জভবনে তৃমি প্রবেশ আচর ॥
 সকল মঙ্গল ইথে তোমার হইবে ।
 অনঙ্গ-সমরে সদা জয়মুক্ত হবে ॥
 প্রভাতে সমরজয় মঙ্গল আখ্যান ।
 বৃঙ্গ আগে সৰ্থীগণ কারবেন গান ॥
 কুন্দলতা সখী যদি এতেক কহিলা ।
 আনন্দে হাসিয়া কৃষ্ণ কহিতে লাগিলা ॥

তথাহি ।

অস্তুস্তুর্ষং জগতি তৃষ্ণিতেঃ কামমাচম্যামানঃ
 শৈত্যাধারঃ সুমধুরসো বিচ্ছিন্নেব সব্দঃ ।
 কেয়ং রাধাবদনশশিনঃ কাস্তিপীযুমধারা
 যা ভূয়িষ্ঠং প্রথয়তি মৃহঃ পীয়মানাপি তৃষ্ণাম্ ॥

যথা রাগ ॥

দাধার বদন শঙ্খী	সুশোভিত দিবানিশি
তার কাস্তি জিনি সুধাধার ।	
বার বার যদি পিয়ে	তথাপি তৃষ্ণিত হও
নেত্রযুগ-চকোর আমার ॥	
সখীতে, কি অপূর্ব রাধা মধুরিমা ।	
কিবা মধু পারাবার	কিবা আমি কব আর
ত্রিজগতে নাহিক উপমা ॥	

১ চন্দ্রাবলীনাথেরও উপর তাহার পৌরুষ লক্ষিত হইতেছে। চন্দ্রাবলী রাধার প্রতিষ্ঠিত নারিক।

জগত তৃষ্ণিত জন
পুন তার তৃষ্ণা নাহি হয় ।
রাধার মাধুরী শুণে তৃষ্ণা বাটে অমুক্ষণে
সর্বেবল্লিয় অবশ করয় ॥
এতেক কহিয়া হরি প্রেম জলে নেত্র ভরি
অনিমিষে রাই মুখ চায় ।
স্বরূপচরণে কয় যদি না বিচেদ হয়
তবে সে মনের দুঃখ যায় ॥
রাধা বলে শুন সখী চক্ষল নয়নে ।
গুরুলোক হৈতে মোর ভয় হয় মনে ॥
তাবত কুলের স্থিতি উদয় করয় ।
লজ্জা ধৈর্য ধর্ম্ম শীল তাবত রহয় ॥
চক্ষল কুণ্ডল, ফুলগুণের মাধুরী ।
কৃষ্ণমুখপদ্ম মুণ্ডি যাবত না হেরি ॥
নয়ন গোটোর যবে কৃষ্ণমুখ হয় ।
আনন্দ-সাগরে ভাসি কিবা অঞ্চ ভয় ॥
কুম্ভলতা কহে কৃষ্ণ শুনহ বচন ।
রঞ্জ সিংহাসনে রাধা কর আরোপণ ॥
তাহা শুনি কৃষ্ণ মনে আনন্দ পাইলা ।
সিংহাসনোপরি রাধিকারে বসাইলা ॥
ললিতা কহেন রাধে কেহো জানি শুনে ।
স্তুষ্টিত করহ সঙ্গচূড়ী আভরণে ॥
হেনকালে শঙ্গচূড় তথায় আইল ।
লতান্তরে থাকি সেই মনেতে ভাবিল ॥
গোবর্দ্ধন মল্ল মোরে কহিল লক্ষণে ।
সেই ত কুমারী এই আছে সিংহাসনে ॥
এবে না কহিব কিছু রহি স্থির হৈয়া ।
অবসর পাইলেই লইব হরিয়া ॥
এতবলি শঙ্গচূড়া তথাই রাঠিল ।
তবে কৃষ্ণ রাধিকারে কহিতে লাগিল ॥

ଶୁନ ପ୍ରିୟେ ମୋର ସାଧ କରହ ପୂରଣ ।
 ଉତ୍କରକତପିଠେ କରହ ତୃଷ୍ଣ ॥
 ରାଧା କହେ ଗୋକୁଳେର ଯୁବରାଜ ତୁମି ।
 ପୁରୁଷ ଉତ୍ତମ ବଲି ସଭେ ତୋମା ଜାନି ॥
 କୁଳବାଲା ଧର୍ମନାଶ ଯାହା ହେତେ ହୟ ।
 ଏହି ଅନୁଚିତ କାଜ ଉପୟୁକ୍ତ ନୟ ॥
 ରାଧାକୃଷ୍ଣ ଦୋହେ ଏହି ମତ କଥା ହୟ ।
 ହେନକାଳେ ବେଶ-ସ୍ଥଳେ ମୁଖରା କହୟ ॥
 ନୀପୁ ମୋବ କୋନ୍ ସ୍ଥାନେ ଗେଲା ।
 ଚିରକାଳ ହୈଲ ଗୃହେ କେନେ ନା ଆଇଲା ॥
 ଏତ ଶୁଣି କୃଷ୍ଣ କୁନ୍ଦଲତାରେ କହିଲା ।
 ଦେଖ କୁନ୍ଦଲତା ବୁଝି ମୁଖରା ଆଇଲା ॥
 କୁନ୍ଦଲତା ହାସି ବଲେ ଶୁନହ ମୋହନ ।
 ମୁଖରାର କିବା ଦୋଷ କରେ ଆଲାପନ ॥
 ଯାହା ହୟ ତୋମାର କଟାଙ୍ଗ ତରଫିତ ।
 ଅବଶ୍ୟ ହଇତେ ପାରେ ବୁନ୍ଦା ଆଲାପିତ ॥
 ତବେତ ମୁଖରା ଆସି ପ୍ରବେଶ କରିଲା ।
 ରାଧାକୃଷ୍ଣ ଅପ୍ରେ ଦେଖି ମନେତେ ଭାବିଲା ॥
 ହାୟ ହାୟ ବିଧି ହରିଚନ୍ଦନ ଛାଡ଼ିଯା ।
 ରାଧାକଳତା ଦିଲ ଏରଣ୍ୟ ଅର୍ପିଯା ॥
 ଏତ ବଲି ମନେ ମନେ ସନ୍ତାପ କରିଯା ।
 କହିତେ ଲାଗିଲା ପୁନ ପ୍ରକାଶ କରିଯା ॥
 ହାୟ ହାୟ ବାଢା ତୁମି କି କର୍ମ କରିଲା ।
 କୃଷ୍ଣ ଅମ୍ପଟେର କ୍ରୀଡ଼ାକୁରଙ୍ଗୀ ହଇଲା ॥

୧ ଆମାର ଉତ୍କରପ ମରକତମଣିପୀଠ ଅଳକ୍ଷଣ କର ।

୨ ମେଧାନେ ତୋମାର କଟାଙ୍ଗ ତରଙ୍ଗ ବିଷାର କରିତେଛେ, ମେଧାନେ ବୃକ୍ଷାଦିଗେର ବିଳାମେର ଆର ଦାରିଜ୍ଞତା କୋଥାଯ !—ଟୀକା ।

୩ ଅଭିମୟୁକ୍ତ ଉଦ୍‌ଦେଶ କରିଯା କହିଲ ।

তবে ত ললিতা তার নিকটে আইলা ।
 অলিক বচন কিছু সংস্করে কহিলা ॥
 দেখ দেখ আর্যে এই যশোদানন্দন ।
 হঠাৎকারে মো সভার করে বিড়ম্বন ॥
 এত শুনি বৃক্ষা তবে করয়ে গর্জন ।
 থাকরে লস্পট তোর করিব দমন ॥
 কঠোরা মুখরা দেখি কৃষ্ণ মনে করে ।
 ইহা না রহিব লুকাইব লতান্তরে ॥
 তবে লতান্তরে কৃষ্ণ প্রবেশ করিল ।
 মুখরা আক্রোশ করি কহিতে লাগিল ॥
 শুনহ ললিতা তুমি আমার বচন ।
 ধর ধর ধৃতি এই করে পলায়ন ॥
 ললিতা হাসিয়া বলে নাগর মোহন ।
 মোর ঠাণ্ডি পলাইতে নারিবে এখন ॥
 মুখরা ধাইয়া আগে কুণ্ড নিরৌক্ষয় ।
 আক্রোশ করিয়া তর্জন গর্জন করয় ॥
 কোথা পলাইবে আজ কুণ্ডের ভুজঙ্গ ।
 ভাগ্যে পাইলাম আজি দেখাইব রঞ্জ ।
 ইহা শুনি কৃষ্ণ মনে আতঙ্ক হইল ।
 অঙ্ককারে আমারে কি দেখিতে পাইল ॥
 তর্জন্যা গর্জন্যা বুড়ী মাথা কাঁপাইয়া ।
 স্থানে স্থানে ভ্রমে কৃষ্ণে ধরিব বলিয়া ॥
 হাসি হাসি হরি মনে মনে বিচারয় ।
 আকাশকুন্ত মুখরার দৃষ্টি হয় ॥
 কৃষ্ণকে দেখিয়া আগে মুখরা কহয় ।
 এই অঙ্ককার পুঁজি কৃষ্ণ বুঁবি নয় ॥
 পুন কৃষ্ণ হাসি কহে ভালই হইল ।
 অঙ্ককারপুঁজি ভ্রমে মোরে ছাঢ়ি দিল ॥
 মুখরা অন্তর গিয়া করে যে ছক্ষার ।
 ওরে ধৃতি কোথা যাবে ধরিমু এবার ॥

পুন না দেখিয়া মনে সশঙ্ক হইলା ।
 উদ্দেশে কুণ্ডের প্রতি কহিতে লাগিলା ॥
 রহ রহ ওরে ধূর্ত দেখা নাহি দেহ ।
 বরাহ নৃসিংহ আদি নানাকৃপে রহ ॥
 পৌর্ণমাসী দেবী মোরে একথা কহিল ।
 তাহার প্রমাণ এবে সাক্ষাতে দেখিল ॥
 তামুর সমান তেজ প্রকাশ করিয়া ।
 তয় দেখাইয়া বনে ফিরহ ভগিয়া ॥
 শঙ্খচূড় তথা থাকি কহিতে লাগিল ।
 বিক্রম প্রচণ্ড এই নালক দেখিল ॥
 তাগাবলে আমারে দেখিতে না পাইল ।
 কুমারী হরিতে এই অবসর হইল ॥
 এতবলি শঙ্খচূড় প্রবেশে সহরে ।
 দেখি ব্রজবালাগণ হায় হায় করে ॥
 সভয় হইয়া সভে কহিতে লাগিল ।
 আর্যে পরিত্রাণ কর বিপন্তি হইল ॥
 ইহা শুনি ক্রোধ করি মুখরা কহয় ।
 রে ধূর্ত শামলা, হেন যুক্তি নাহি হয় ।
 উদার গোপের বালা বনেতে পাইয়া ।
 নানা রঞ্জ কর নানা মূর্তি প্রকাশিয়া ।
 ললিতা কহয়ে বুড়ী বার্ডল হইলା ।
 এমন দারুণ ৱ দেখি গোবিন্দে কহিলା ॥
 শ্যামল শুন্দর কোথা নবীন মদন ।
 এই যক্ষ দেখ অতি দারুণ ভৌমণ ॥
 শঙ্খচূড় মনে করে এই অবসরে ।
 ভূপতির আজ্ঞা আমি পালিব সহরে ॥
 শিরে করি সিংহাসন করিব গমনে ।
 পদ্মনীরে সমর্পিব কংসের সদনে ॥

১. ভৌমণরূপ ।

এত কহি শঙ্খচূড় নিকটে আইল ।
 সিংহাসন শিরে করি গমন করিল ॥
 দেখি সব সখীগণ করে হাহাকার ।
 কোথায় আচত কৃষ্ণ রাখ এইবার ॥
 শুনি কৃষ্ণ স্তুক হয়া বাহির হইলা ।
 বিষাদ করিয়া কিছু কহিতে লাগিলা ॥

তথাকি ।

অনৌতাসি ময়া মনোরথ-শত-ব্যগ্রেণ নির্বিকৃতঃ
 পূর্ণং শারদপূর্ণিমা-পরিমলৈর্বন্দাটবীকন্দরম् ।
 সম্ভঃ সুন্দরি শঙ্খচূড়-কপটপ্রাপ্তেনাধুনা
 দৈবেনান্ত বিরোধিনা কথমিতস্থঃ তস্ত দুরীকৃতা ॥

যথা রাগ ॥

সুগন্ধি কুস্তম কুশ	বিলাস-রসের পুঞ্জ
নিরগল শোভা প্রকাশিল ।	
চন্দিকা শোভিত বনে	নিরফৌয়া মোর মনে
আচন্দন সাগর উথলিল ॥	
মনোরঞ্জ ব্যাঙ্গা বলে	অনেক নিযঞ্জ ছলে
গৃহ হৈতে আমারে আনিল ।	
কি কহিব বিধাতারে	প্রতিকৃল হয়া মোরে
তোমারে লইয়া দূরে গেল ॥	
শঙ্খচূড়-চলে বিধি	মোর প্রিয়া গুণনিধি
হরিয়া লইল নিদানুণ ।	
প্রকাশি প্রেমের রীত	কৈল এবে বিপরীত
বড় দুঃখ দিল অকারণ ॥	
হায় শায় কি করিব	কেমনে প্রিয়ারে পাব
কেবা আনি দিবে মিলাইয়া ।	
না দেখি রাধার মুখ	ক্ষণে ক্ষণে বাড়ে দুখ
হিয়া মোর যায় বিদরিয়া ॥	

ମର୍ବାଙ୍ଗିନୀ ମୁକ୍ତକପା କାଳରଙ୍ଗନୀ ଯେ ସମୁଦୟ ଧର୍ମ ବିଲୁପ୍ତ କରିଯା ଥାକେ, ମେ ତୋରୁ
ପ୍ରତି ଧାରମାନ ହିତେହେ—ଟାକା ।

কোথা স্তুল তালভুজ গিরি সম বৃক্ষ ।
 দারুণ কঠোর মহা ভয়ানক যক্ষ ॥
 কোথা বা তমাল শ্যামল মৃদুকায় ।
 কোমল শীতল শিশু সুন্দর তাহার ॥
 অন্ত সহচর এবে সঙ্গে কেহ নাই ।
 হায় যশোমতি ভাগো কি করে গোসাঙ্গি ।
 তোমার পুণ্যের যদি থাকয়ে প্রচার ।
 তবে যক্ষ হস্তে কৃষ্ণ পাইবে নিস্তার ॥
 ইহা শুনি সভে মহাব্যমোহ পাইলা ।
 হেন কালে পৌর্ণমাসা আসিয়া কহিলা ॥
 শুন পুত্র সভে মনপীড়া কর দূর ।
 জোনিহ নির্বাণ পাবে ক্ষণেকে অমুর ॥
 এত কহি পৌর্ণমাসী আশ্বাস করিল ।
 পুনর্বার বেশ-স্থলে আর শব্দ হৈল ॥
 দিব্যভুজ দন্তে ভঙ্গী প্রকাশ করিল ।
 ত্রৈড়া করি যুক্তে শঙ্খচূড়ে আকষিল ॥
 সূর্যার সমান তেজ মন্ত্রকে ভূমণ ।
 মুকুট হইতে সেই মণি করিল হরণ ॥
 পৌর্ণমাসী কহে মোর ভাগ্যের উদয় ।
 মণির হরণে যক্ষ জীবন ছাড়য় ॥
 যক্ষদেহ পর্বতের প্রমাণ পড়িল ।
 বৃন্দাবনে জমুকীর আহার হইল ॥
 হরষিত হৈয়া পৌর্ণমাসী পুন কয় ।
 এবে দেখ অজবালা চিন্তাদূর হয় ॥
 কৃষ্ণচন্দ্ৰ কি আশ্চর্য বিহার করিল ।
 মুষ্ট্যাঘাতে শঙ্খচূড়ে পরাণে বধিল ॥
 পুন পৌর্ণমাসী অগ্রে করে নিরীক্ষণ ।
 কৃষ্ণের সৌন্দর্য দেখি করেন বর্ণন ॥

বলাংকারে বিকট সমরে প্রবেশলা ।
 প্রচণ্ডতা আড়ম্বরে শত্রুকে মারিলা ॥
 মন্ত্রকে মোহন চূড়া হেলিয়ে পড়য় ।
 আনন্দে দেবতাগণ পুস্প বরিষয় ॥
 বিকট সমরে হরি বিজয়ী হইলা ।
 আমার নয়ন যুগে আনন্দিত কৈলা ॥
 বিশেখা কহেন পৌর্ণমাসীরে তথন ।
 দেখ মিত্র সঙ্গে রাম করিলা গমন ॥
 পৌর্ণমাসী কহে কৃষ্ণ উত্তম করিলা ।
 বলরাম হস্তে সেই মহা মণি দিলা ॥
 তবেত ললিতা মনে আনন্দ পাইয়া ।
 কহিতে লাগিলা সখীগণ সম্মোধিয়া ॥
 বয়স্তুগণে কৃষ্ণ বিদায় করিলা ।
 একা এই রাধিকার নিকটে আইলা ॥
 মউর পুচ্ছের চূড়া মন্ত্রকে চপ্পল ।
 মকর কুণ্ডল কর্ণে করে বলমল ॥
 মুখে ঘৃত ঘৃত ঘামকণা রঞ্জন্মে ।
 পহিরণ পীতবাস তিতিয়াছে ঘামে ॥
 ভয়েতে ব্যাকুল রাধা কৃষ্ণকে দেখিয়া ।
 আলিঙ্গন কৈল অতি আনন্দ পাইয়া ॥
 পৌর্ণমাসী এই কথা সখীরে কহিলা ।
 সেই মতে আসি কৃষ্ণ কহিতে লাগিলা ॥
 হায় অরবিন্দ শোভা বিজয়ী নয়ন ।
 হাহা কৃষ্ণ গোপ পুরন্দরের নন্দন ॥
 গোবিন্দ গোকুলানন্দ গোপীর জীবন ।
 রক্ষা কর কর নাথ আসিয়া এখন ॥
 অধীর নয়ন রাধা আর্তনাদ করি ।
 আমারে ডাক্তিল তাহা পাসরিতে নারি ॥

তবে পৌর্ণমাসী কৃষ্ণ নিকটে আইলা ।
 মুখচন্দ্র হেরি হেরি কহিতে লাগিলা ।
 শুন শুন কৃষ্ণ যশোদার প্রাণধন ।
 মোর চিঞ্চা-শল্য দূর করিলে এখন ।
 কহিতে কহিতে প্রেমানন্দে মগ্ন হৈলা ।
 রাধাকৃষ্ণ দোহাকারে আলিঙ্গন কৈলা ।
 তবে ত মুখরা তথা করিয়া গমন ।
 দ্রষ্ট হস্তে কৃষ্ণ মুখ করে নির্মলন ॥
 ভঙ্গী করি পুন বৃক্ষা কহেন বচন ।
 আরাধিণি রাধা তুমি করিলে রক্ষণ ॥
 তবে বটু তাহা আসি প্রবেশ করিলা ।
 কৃষ্ণ সম্মাধিয়া রঞ্জে কহিতে লাগিলা ॥
 শুনহ বয়স্ত এই আশ্চর্য কথন ।
 রাধারে দিলেন রাম মণি মহাধন ॥
 কৃষ্ণ কহে কোন্তভের কুটুম্ব হইবে ।
 রাধিকার কণ্ঠদেশে শোভিত করিবে ॥
 ললিতা কহেন ভাল ভাল আদেশিলে ।
 আমার মনের ইঙ্সা প্রকাশ করিলে ॥
 কৃষ্ণ কহে প্রিয় সখা শুনহ বচন ।
 অতঃপর চল গৃহে করিয়ে গমন ॥
 ঘরে গিয়া ছাট যক্ষ বিনাশ কহিব ।
 শুনি পিতামাতা মনে আনন্দ পাইব ॥
 এত বলি কৃষ্ণ গৃহে করিল গমন ।
 নিজ নিজ স্থানে সভে করিলা গমন ॥
 শঙ্খচূড়বধ এই অপূর্ব আখ্যান ।
 ললিতামাধবে দ্বিতিয়াক্ষে যাহা গান ॥
 রাধাকৃষ্ণ-জীলা অমৃতের তরঙ্গিনী ।
 শ্রীকৃপগোস্মামী কথা ভুবনপাবনী ॥

মুঞ্গী অঙ্ক বালক কি জানি তার অর্থ ।
 বৈষ্ণবগণের আজ্ঞা এই সে সমর্থ ॥
 শ্রীরূপের পাদপদ্ম করিয়ে স্মরণ ।
 যে কিছু লিখিয়ে তাহা করহ শ্রবণ ॥
 যে সে লোক করে যদি কৃষ্ণলৌলা গান ।
 সাধুজন তাহাতেই মনে স্মৃথ পান ।
 সেইমত আমার এই ত অমুবাদ ।
 বৈষ্ণব গোসাঙ্গি না লইও অপরাধ ॥
 রাধাকৃষ্ণ-লৌলারস-কদম্ব আখ্যান ।
 আনন্দে করয়ে গান স্বরূপাভিধান ॥

ইতি ললিতমাধবন্যাখ্যানে প্রেমকদম্বে দ্বিতীয় অঙ্ক ॥

ললিতমাধব নাটক দশ অঙ্কে সম্পূর্ণ হইয়াছে । তন্মধ্যে প্রথম দুই অঙ্কের বাঙালা অমুবাদ প্রকাশিত হইল । ইহার প্রথম অঙ্কে রাধার জন্ম-সম্বন্ধীয় এক অপূর্ব উপাখ্যানের সূষ্ঠি করা হইয়াছে । ইহাতে বিন্ধাপদবত, ভৌত্রকরাজ ও বৃষভামু—এই তিনজনই রাধার পিতৃস্থান অধিকার করিয়াছেন । গীতগোবিন্দে রাধার মাতাপিতার নাম পাওয়া যায় না, কৃষ্ণকীর্তনে তিনি সাগরের ঘরে পদুমার উদরে জন্মগ্রহণ করিয়াছিলেন বলিয়া লিখিত আছে, কিন্তু চৈতন্যের পরবর্তী যুগে তিনি সর্ববত্ত্বই বৃষভামুর দুর্হিতা বলিয়া স্বীকৃত হইয়া আসিয়াছেন । বৈষ্ণব ধর্মে রাধা যে কিরণ ধীরে ধীরে স্মৃতিপ্রতিষ্ঠিত হইয়াছেন, ইহা তাহার সাক্ষা প্রদান করিতেছে । এই গ্রন্থে কৃষ্ণকে উদান্ত নায়কের পর্যায়ে স্থাপন কৰত তাঁহার প্রেমলৌলা ললিতভাব বর্ণিত হইয়াছে বলিয়া ইহার নাম ললিতমাধব গ্রন্থ । গ্রন্থশেষে লিখিত হইয়াছে—

নাটকে সমুচ্চিতামপীঘৰঃ
 স্বেরমপ্রকটয়ন্ত্রুদ্বান্ততাম্ ।
 অত্র মন্মথমনোহরো হরি-
 লৌলয়া ললিতভাবমায়ো ॥

১৫১৭ শ্রীষ্টাদে রূপগোস্বামী নৌলাচলে চৈতন্যদেবের সঙ্গে মিলিত হন । তখন তিনি ললিতমাধব ও বিদুক্ষমাধব নাটক লিখিতেছিলেন । ইহার বিস্তৃত বিবরণ

চৈতন্য-চরিতাম্বতের অন্ত্যথণের প্রথম পরিচেদে বিরুত হইয়াছে। আর ললিত-
মাধব ১৫৩৭ খ্রীঃ সমাপ্ত হইয়াছিল। গ্রন্থশেষে রূপ লিখিয়াছেন—

নন্দেমু-বেদেন্দুমিতে শকাক্ষে
শুক্রস্ত মাসস্ত তিথো চতুর্থ্যাম্।
দিনে দিনেশস্ত হরিং প্রণম্য
সমাপয়ং তত্ত্ববনে প্রবন্ধকম্॥

অতএব গ্রন্থারন্ত্বের ২০ বৎসর পরে ইহা সমাপ্ত হইয়াছিল।

MANINDRA MOHAN BOSE.

————— .

PADAS OF CĀNDĪDĀSA

BY

MANINDRA MOHAN BOSE, M.A.

1. In the Sāhitya Pariṣad edition of Cāṇḍīdāsa the following song is attributed to this poet in the form noted below :—

সুখের লাগিয়া	এ ঘর বাঁধিমু
আগুনে পুড়িয়া গেল।	
অমিয়া-সাগরে	সিনান করিতে
সকলি গরল ভেল॥	
সখি, কি মোর কপালে লেখি।	
শীতল বলিয়া	ও চাদ সেবিমু
ভানুর কিরণ দেখি॥	
উচল বলিয়া	অচলে চড়িমু
পড়িমু অগাধ জলে।	
লছমি চাহিতে	দারিদ্র্য বেড়ল
মাণিক হারানু হেলে॥	
নগর বসালেম	সাগর বাঁধিলাম
মাণিক পাবার আশে।	
সাগর শুকাল	মাণিক লুকাল
অভাগীর করম-দোষে॥	
পিয়াস লাগিয়া	জলদ সেবিমু
বজর পড়িয়া গেল।	
কহে চণ্ডীদাস	শ্যামের পীরিতি
মরমে রহল শেল॥	

Song No. 311.

But in the Sāhitya Parīṣad edition of the Padakalpataru, the same song is attributed to Jñānadāsa in the following form :—

স্মথের লাগিয়া	এ ঘর বাঁধিলুঁ
আনলে পুড়িয়া গেল।	
অমিয়া-সাগরে	সিনান করিতে
সকলি গরল ভেল॥	
সখি হে, কি মোর করমে লেখি।	
শীতল বলিয়া	ও চাদ সেবিলুঁ
রবির কিরণ দেখি॥	
নিচল ছাড়িয়া	উচলে উঠিতে
পড়িলুঁ অগাধ জলে।	
লছিমী চাহিতে	দারিদ্র্য বাঢ়ল
মাণিক হারালুঁ হেলে॥	
পিয়াস লাগিয়া	জলদ সেবিলুঁ
বজর পড়িয়া গেল।	
জ্ঞানদাস কহে	কামুর পিরিতি
মরণ অধিক ভেল॥	

Vol. II, p. 152.

We have this song in the Basumatī edition of the Padāvalī, the Bangabāsi edition of the same, the Baṭtalā edition of the Padakalpataru, and in Ramanimohon Mallick's edition of Caṇḍidāsa. We note below an adoptable version of the song with different readings in smaller types :—

ত্ৰি:

স্মথের লাগিয়া	এ ঘর বাঁধিলুঁ
অনলে ০ পুড়িয়া গেল।	
অমিয়া-সাগরে ০	সিনান করিতে
সকলি ০ গরল ভেল॥	

পাঠ্যসূচী

- ১ ধানশী, তক্র, তক্র-বঃ ; শ্রীরাগ, বস্তু ;
 - ২ বাঞ্ছিলু, তক্র ; বাঞ্ছিলু, তক্র-বঃ ; বাঞ্ছিলু, পসং, বস্তু ;
 - ৩ আঙ্গনে, পসং, বস্তু ; আনলে, তক্র ;
 - ৪ হিজোলে, পর ;
 - ৫ স্থথই, পর ;
 - ৬ সবি হে, তক্র, ঐ বঃ ; সই, পরমা, পর ;
 - ৭ কপালে, পসং, বস্তু ; করযে, তক্র, ঐ বঃ ;
 - ৮ চাল্ল যে, পরমা ; টাদ, বস্তু ;
 - ৯ সেবিলু, পসং, বস্তু, তক্র, বঃ ; সোধতে, পর ;
 - ১০ রবির, তক্র ;
 - ১১ বাদ, পসং, বস্তু ;
 - ১২ নিচল ছাড়িয়া উচলে উঠিতে, তক্র, (ঁচিছ), বস্তু ; (ঁচড়িতে), পসমা ;
 - ১৩ পদ্মিলু, পসং, বস্তু, তক্র, বঃ ;

- ১৪ লথিমি, পর ; লছিমী, তক ;
 ১৫ বেড়ল, পসং ; বাঢ়ল, তক ;
 ১৬ হারাম্ব, পসং, বম্ব, তক, বঃ ;
 ১৭ বসালেম, পসং ;
 ১৮ এই চারি পঙ্ক্তি, তক, ঈ বঃ ব'হতে নাই।
 ১৯ সেবিম্ব, পসং, বম্ব, তক বঃ, বম্ব (পাঠাস্তব) ;
 ২০-২০ পাটচু বজ্জর তাপে, পসং (পাঠাস্তব), (পরমা পাইলুং ; বা শীড়িলুং) ; বম্ব (পাঠাস্তব) ;^o পক্ষিয়া,^o তক ;
 ২১-২১ কহে চঙ্গীদাস, পসং, বম্ব ; চঙ্গীদামে,^o পর ;
 ২২-২২ কাহুৰ,^o পসং (পাঠাস্তব), তক, ঈ বঃ ; পীবিতি করিয়া, পসং (পাঠাস্তব), পরমা বঙ্গবাসী ;
 ২৩-২৩ মরমে রহল শেল, পসং, বম্ব ; হনয়ে রংগিল শেল, পর ; পাছে কর অমুতাপে, পরমা, পসং (পাঠাস্তব), বঙ্গবাসী।

It should be observed that the song is attributed to Caṇḍīdāsa in the Pariṣad edition of the songs of this poet, in the Basumatī edition of Caṇḍīdāsa, and in the Padaratnākar of Kamalākāntadās compiled in 1213 B.S. (1806 A.D.). But in the Padakalpataru (both in the Sāhitya Pariṣad edition, as well as in the Baṭṭalā edition), and in five other manuscripts of the work consulted by the editor of the Sāhitya Pariṣad edition, in the Padarasasāra of Niṁānandadāsa, in the two alternative versions noted in the Sāhitya Pariṣad edition of the Padas of Caṇḍīdāsa (p. 1:9), in the Sāhitya Pariṣad manuscript No. 2041, in Ramanīmohan Mallick's edition of the Padas, in the Padaratnāvalī and Padalaharī, this song is attributed to Jñānādāsa. As there is a complete unanimity in the different versions of the Padakalpataru, which is an authentic production compiled in the early part of the 18th century A.D., we are led to believe that this Pada was in that remote period passing in the name of Jñānādāsa, and that the name of the author of the song was afterwards changed to Caṇḍīdāsa by some over-zealous person either intentionally or by mistake, and thus the Pada obtained currency in the

PADAS OF CĀNDĪDĀSA

name of Cāndidāsa in some quarters. This is also to be observed that we cannot get this song in any of the anthologies of Cāndidāsa that are in the Bengali manuscript library of the Calcutta University.

The Bhaṇitā, as we find it in this song, is bereft of the characteristics of a true Bhaṇitā. Merely the insertion of the name of the poet in a corner of the song cannot serve the purpose of identification for which the Bhaṇitā is primarily introduced. The chief characteristic of a full Bhaṇitā is to introduce the name of the patron, or Guru, or of the deity to whom the author owns allegiance, along with his own name, such as—

ଶ୍ରୀରପ ରଘୁନାଥ ପଦେ ଯାର ଆଖ ।
 ଚିତ୍ତଶ୍ଵରିତାମୃତ କହେ କୃଷ୍ଣଦାସ ॥
 or ବାସୁଲୀ ଅଦେଶେ ବଡୁ ଚଣ୍ଡୀଦାସ ଗାଏ ।
 (କୃଷ୍ଣକୌର୍ତ୍ତନ)

Here we find that Kṛṣṇadāsa Kavirāja has put in the names of Rūpa and Raghunātha with his own name, in order to point out definitely that he was that Kṛṣṇadāsa who received inspiration from these two great Vaiṣṇava saints. As there are many Kṛṣṇadāsas among the Vaiṣṇava worthies, it can be easily understood that without such characteristic marks of distinction, the composition of one Kṛṣṇadāsa may pass in the name of another Kṛṣṇadāsa. So, the name of Vāsuli associated with Badu Cāndidāsa in the colophon is a characteristic mark of Cāndidāsa's Bhaṇitā. But in the Bhaṇitā, as we have it in the Pada noted above, the name of Cāndidāsa can be put in the place of Jñānadāsa without much difficulty, and we presume that something of this nature has taken place in the Pada under review here.

Notes about the different readings :—

Line 1. Though both ଲୁଁ and ଲୁଁ are used in the first person, yet the verbs ending in ଲୁଁ represent the older forms,

and, therefore, we adopt the form বাধিলুঁ in this place, as has been done in the Pariṣad edition of the Padakalpataru. The form বাধিলু, which is the more simplified form, has been used in the Pariṣad edition of Caṇḍīdāsa. লু comes from the affix উম, উৎ, উ (further simplified to ম and frequently used in poetry) added to the verbal base in ইল to signify the past tense. Compare the forms আইলুঁ, খাইলুঁ, etc., used in Māgadhi Hindi even at the present day.

L. 5. করম-লেখি—The Pariṣad edition has কপালে, while the Padakalpataru (Pariṣad edition) has adopted the reading করমে। In both these cases the last word লেখি with কপালে or করমে makes it extremely difficult to bring out a clear significance of the line. We are, however, of opinion that this লেখি is a noun, representing লেখা as in অন্দুটের লেখা, in which form it is often used as a noun both in colloquial and written languages. This লেখা has been transformed into লেখি for the sake of good rhyming with the word দেখি of the 7th line. Changes of this kind are undoubtedly very common in our language. We often use লেখা পড়ি for লেখা পড়া in spoken dialect. The use of বিনি or বিনী for বিনা is even found in the কৃষ্ণকীর্তন :—

কাহাঙ্গিং বিনি যতনে। p. 212.

কাহ বিনী অভাগনী গোপ-মূৰতী। p. 215.

There is, therefore, no difficulty in taking লেখি as a noun. It forms a compound word with করম, meaning “fortune’s writ.” The line will then mean—“Dear friend ! How peculiar is my Luck !”

L. 8. উচল means উচ্চ, high, as in—

রোয়ল ঘট উচল করি ঠাম।

বিছাপতি।

অচল means mountain. So, the sentence means—“I climbed over the mountain hoping to get on a higher level, but my luck is so bad that I now find myself sunk in fathomless

water." In the reading নিচল ছাড়িয়া উচলে উঠিতে found in the Padakalpataru, the significance of নিচল is not quite clear. The word is not even found in the Bengali Dictionary of Babu Jñānendramohan Dās. Perhaps the word has been coined to mean a low place in contrast to উচল।

Ll. 12-15. These four lines are not found in the versions of the Padakalpataru. They may be later additions.

Last line. মৰণ অধিক must be taken as a compound word. This line will then mean—"A weapon which is more powerful than death."

2. In the Sāhitya Pariṣad edition of Candidāsa, the song No. 340 is attributed to Candidāsa in the following form :—

সুখের পীরিতি	আনন্দ যে রীতি
	দেখিতে সুন্দর হয়।
কাঞ্জন পীযুষে	মদন সহিতে
	মাখলে এমতি লয়॥
সই, কেমন কাৰিকৰ সেহ।	
এ সব সংযোগ	কেমনে কৱিলে
	কেমনে গড়লে দেহ॥
সিঙ্গুৰ ভিতৰে	অমিয়া থাকয়ে
	কেমতে পাইল এ।
মাটীৱ ভিতৰে	কাঞ্জন গড়য়ে
	সন্দেহ এ বড় এ॥
মদন-মাদন	থাকে কোন স্থানে
	বুঁবিতে সন্দেহ হয়।
এ তিন আনিয়।	একত্ৰে ছানিয়।
	গড়িল কেমন দেহ॥
তিন তিন শুণে	বাঁধিলেক শুণে
	পঁজৱে পশিয়া গেল।
যতন কৱিয়।	অবলা বধিতে
	আনিল এমতি শেল॥

এমতি অকাজ
বুঝিতে নারিল মোরা ।
কুলের ধরমে
এমতি হটক তারা ॥

চণ্ডীদাসে কয়
না দেখি জনেক লোকে ।
আপনা আপনি
আপনি মরম স্থথে ॥

করে কোন্ রাজ
ত্যজিন্মু মরমে
মিছা গালি হয়
বলায় কুবানী

This song is also found in the Padakalpataru, and in some old Bengali manuscripts, from which we have adopted the following version :—

শ্রীঃ

স্থথের পীরিতি
দেখিতে স্মৃত রাতি
আনন্দের^১ রীতি
মদন সহিতে
কাঞ্চন^০ পীযুষে
মাখিলে^০ মে রসময়^০ ॥

সই, কেমন^০ কারিগড়^০ সেহ^০ ।

এ^০ সব সংযোগ
কেমনে করিলে^০
কেমনে^০ গড়িলে দেহ^০ ॥ ৫১^০

২ সিঙ্গুর ভিতরে
কেমনে পাইল^০ সেহ^০ ।

মাটীর ভিতরে
সন্দেহ এ^০ বড় এহ^০ ॥

মদন-মাদন
বুঝিতে সন্দেহ এহ^০ ।

এ তিন আনিয়া
গড়িল কেমন দেহ^০ ॥

থাকে কোন স্থানে
ঐকত্রে ঢানিয়া

তিম তিন গুণে	বিদ্ধিলু ^১ পরাণে ^২
পঁজৱ ^৩ ধসিয়া ^৪ গেল।	
যতন করিয়া	অবলা বধিতে
আনিল ^৫ এমতি শেল॥	
এমতি অকাজ	করে কোনু রাজ
বুঝিতে নাইলু ^৬ মোরা।	
কুলের ধরমে	তেজিলু ^৭ মরমে
এমতি হটক তারা।	
চগুদাসে কয়	মিছা ^৮ গালি হয়
না দেখি জনেক লোকে।	
আপনা আপনি	বলয়ে ^৯ কুবাশী ^{১০}
আপন মনের ^{১১} স্থথে॥	

পাঠ্যসূচি

- ১ যথা বাগ, তক্র, ২৯৮ ; বাদ, অন্ত পুর্থি ।

২ আনন্দ দে, তক্র, পসং ; আনন্দ কি, থ, ঘ ।

৩ মধুর, তক্র ।

৪-৫ মাখিলে এমতি লয়, পসং, ২৯৮ ; °মরসময়, পরসা ; মাখিতে এ তিন হয়, ২৮৭ ;
মাখি বেমন মনেতে লয়, ২৯২ ।

৬ কিবা, তক্র ; বেমন, ২৯২ ।

৭ করিকর, পসং, ২৮৭, ২৯২ ।

৮ দে, তক্র, ২৮৭, ২৯২ ।

৯ কেমতে, তক্র ।

১০ দে, তক্র, ২৮৭ ; দে, ২৯২ ।

১১ বাদ, পসং, ২৯২ ।

১২ পরবর্তী ৮ পঙ্কজের পরিবর্তে তক্রতে নিষ্পলিষ্ঠিত ৪ পঙ্কজি আছে :—

- ১০-১৬ পাইবে লেহা, ২৮৭; °জ্ঞে, ২৯৮।
 ১৪-১৮ হয় বড়িঞ্চ, ২৯৮।
 ১৯ চয়, পসং, ২৮৭, ২৯৮।
 ২০ দেয়, ২৮৭।
 ১০-১৭ বিক্ষিলেক ঘুণে, তরু, পসং ২৯৮।
 ২১ শীঞ্জরে, পসং, ২৯২।
 ২২ পশিয়া, পসং, ২৮৭, ২৯২, ২৯৮।
 ২৩ আনিসে, তরু।
 ২৪ নাৰিল, পসং।
 ২৫ ত্যক্ষিণু, ট্ৰ।
 ২৬ অষ্টু, ২৮৭, ২৯২, ২৯৮।
 ২৭ বোলচ, তরু; বলচ, ক, থ, পৱনা।
 ২৮ কাঞ্চিনী, তরু, ২৮৭, ২৯২, ২৯৮।
 ২৯ মৱম, পসং।

Notes about the different readings :—

Ll. 1-2. This song is interesting, because we have here a narration of all the characteristics of true love. It is a fact that all love love beauty, and enjoyment of bliss is the object of love. So, love, beauty and bliss go together. In lines 1-2, we have an assertion of this nature. They state that pleasant love aims at the enjoyment of bliss, and is associated with beauty. The reading আনন্দের রৌতি is, therefore, more explicit than আনন্দ যে রৌতি of the Padakalpataru and the Pariṣad edition.

Ll. 3-4. Here কাঞ্চন (gold) stands for beauty, just as শীঘ্ৰ for bliss, and মদন for love. The poet says that love becomes all the more enjoyable when it is associated with beauty and bliss. The reading মধুৰ of the Padakalpataru must, therefore, be given up for কাঞ্চন of the other versions.

Ll. 5-7. Here the poet expresses his admiration for the creator who has built up the feature of love by mixing up the elements of beauty and bliss.

Ll. 8-15. Now the poet speaks about the sources of love, beauty and bliss. অমিয়া (nectar) which symbolises bliss, lies hidden in the ocean, for the tradition says that it came out of

the ocean when it was churned. How could the creator find such a rare thing for building up the feature of Love ? Similarly, gold lies hidden in the womb of the earth, and মদন-মাদন, the arrows of cupid, are mysterious in nature. But all of them have been brought together by the wonderful creator to build up the feature of love.

The rest of the piece presents little difficulty.

3. In the Sāhitya Pariṣad edition of Candīdāsa, we have the song No. 389 in the following form :—

জনম গেল পরছথে কত বা সহিব !
 কামু কামু করি কত নিশি পোহাইব ॥
 অন্তরে রহিল ব্যথা কুলে কি করিবে ।
 অনুরাগে কোন দিন গরল ভাখিবে ॥
 মনেতে করেছি কুলে দিব তিলাঙ্গলি ।
 দেশান্তরী হব গুরু দিঠে দিয়া বালি ॥
 চাড়িমু গৃহের সাধ কানুর লাগিয়া ।
 পাইনু উচিত ফল আগে না বুঝিয়া ॥
 অবলা কি জানে এমত হইবে পাচে ।
 তবে এমন প্রেম করিব কেন ঘেচে ॥
 ভাল মন্দ না জানিয়া সঁপেছি হে মন ।
 তেঁই সে অনলে পুড়ি যায় দেহ প্রাণ ।
 চন্দীদাস কয় প্রেম হয় সুধাময় ।
 কপালক্রমে অমৃতেতে বিষ উপজয় ॥

This song is in the Payāra metre. But in the University manuscripts Nos. 292, 298, and 3300 we have a song breathing the same spirit and based on the same materials, attributed to Candīdāsa in the following form :—

শ্রীগান্ধার

জনম গেল পর ছথে	কত না সহিব বুকে
কামু কামু করি কত নিশি পোহাইব ।	
অন্তরে রহিল বেথা	কুলশীল গেল কোথা
	কামু লাগি গরল ভাখিব ॥

কুলে দিলু তিলাঞ্জলি
 গুরুদিঠে দিলু বালি
 কামু লাগি এমতি করিলু ।
 ছাড়িলু গৃহের সাধ
 কামু হৈল পরিবাদ
 তাহার উচিত ফল পালু ॥
 অবলা কি জানে কিছু
 এমতি হইবে পাছু
 তবে কি এমন প্রেম করে ।
 ভাল মন্দ নাহি জানে
 পরমুখে যেবা শুনে
 তেওঁসে আনলে পূরি মরে ॥
 চণ্ণীদাসেতে কয়
 প্রেম কি আনল হয়
 সুধুই সুধাময় লাগে ।
 ছাড়িলে না ছাড়ে সেহ
 এমতি দারুণ লেহ
 সদাই হিয়ার মাঝে জাগে ॥

This song is in the long Tripadī metre. As there is wonderful similarity in these two versions, we conclude that one has been formed from the other. This is a very typical illustration of how Caṇḍīdāsa's songs have been manipulated in later times.

4. In the Sāhitya Parīṣad edition of the Padakalpataru, the following song is attributed to Cāṇḍīdāsa :—

গোকুল নগরে	প্রতি ঘরে ঘরে
বেড়াই চিকিছা করি ।	
যে রোগ যাহার	দেখি একবার
ভাল যে করিতে পারি ॥	
শিরে শির-শূল	পিরিতির জ্বর
হৈয়া থাকে যে রোগীর ।	
বচন না চলে	ঝাঁঝি নাহি মেলে
ভাহারে পিয়াই নীর ॥	
এ কথা শুনিয়া	বাহির হইয়া
কহে এক সঙ্গী ধাই ।	
আমাদের ঘরে	রোগী আছে জ্বরে
দেখ একবার যাই ॥	

এই বাড়ি হৈতে	আসিছি তুরিতে
কহে হেথা থাক বসি :	
সাজ সাজিতে	চলিলা নিভৃতে
মনের হরিষে ভাসি ॥	
আপন বসন	যুচাএগা তখন
লেপয়ে কেশর মাটী ।	
তক়ম্বি ছন্দে	বসন পিঙ্কে
সঙ্গে চলয়ে হাটি ॥	
মনোহর ঝুলি কাঢ়ে ।	
তাহার ভিতর	শিকড়-নিকর
যতন করিয়া বাঞ্ছে ॥ ঞ্চ ॥	
যুচাইয়া লাজে	চিকিছক-সাজে
বসিলা রোগীর কাছে ।	
যুচাএগা বসন	নিরখে বদন
রোগ যে ইহার আছে ॥	
বাম হাথে ধরি	অঙ্গুলি মুড়ি
দেখে ধাতু কিবা বয় ।	
পিরিতি-বিষে	জার্যাছে ইহারে
পরাণ রহে না রয় ॥	
হাসিয়া নাগরী	উঠে অঙ্গ মুড়ি
তাল যে কহিলা বটে ।	
বল কি খাইলে	হইব সবলে
বেয়াধি কেমনে ছুটে ॥	
ওষধ হয়	মনে করি ভয়
এখনি খাওয়াইয়া যাইতাম ।	
তাল যে হইত	ভৱ যে যাইত
বদি সে সময় পাইতাম ॥	

This song is also found in the Sahitya Pariṣad edition of Caṇḍīdāsa, in the Battalā edition of the Padakalpataru, and in the Calcutta University manuscript No. 292. But in all of them, this song has been split up into two songs, the first ending with সাজ যে সাজিত্বে চলিলা নিষ্ঠুতে, and the second beginning with আপন বসন ঘৃঢ়াঞ্চি তখন, etc. We give below an adoptable version of the former with different readings noted from the four copies mentioned above.

গোকুল নগরে	ফিরি ৷ ঘরে ঘরে
বেড়াই চিকিৎসা ৷(ক) করি ।	
যে ০ রোগ যাহার	দেখি একবার
ভাল যে করিতে পারি ০ ॥	
শিরে শির-শূল	পরিতে ০ বাউল
জ্বর-জ্বালা ০ যে রোগীর ।	
আখি নাহি মেলে	অন্তরে ০ যে জলে ০
তাহারে পিয়াই নৌর ॥	
কে বল একান্ত' ধৰ্মস্তরি ।	
নাহি জানে বিধি	হেন ০ মহোবিধি ০
পিয়াইলে যায় জ্বরি ॥ হ্রস্ব ॥	
ঔষধি খাও	ভাল যে হও
বট দিও ০ তবে ০ পাছে ।	
এক জন তথা	শুনিয়া ০ সে ০ কথা
কহিল রাধার ০ কাছে ॥	

পরের মুখে	শুনিয়া স্থুথে
হরষিত হৈল ঘন ।	
বলে সে যাইয়া	আনহ ডাকিয়া ॥
দেখি সে ॥ কেমন জন ॥	
এ ॥ কথা শুনিয়া	বাহির হইয়া
বলে সেই সথী ধাই ॥	
আমাদের ঘরে	রোগী আছে জ্বরে
দেখ একবার যাই ॥	
শুনিয়া ॥ নাগরে	ভাসিলা সাগরে
আপন মনেতে খুসী ॥	
এই বাড়ী হৈতে	আসি ॥ যে ॥ তুরিতে
এখানে ॥ থাকুহ ॥ বসি ॥	
সাজ যে সাজিতে	চলিলা তুরিতে ॥
বেজার ॥ হইয়া মনে ॥	
চঙ্গীদাসে ॥ কয়	ধাতুজ্ঞান হয়
তবে সে চিকিৎসা জানে ॥ ॥	

পাঠ্যাবলী

- ১ বাদ, ২৯২।

২ প্রতি, তক।

৩-০ ধাকে বোগিগগ, জার জে খেদন, সব রোগ ভাল করি, ২৯২।

৪-৮ পীরিতীর অর, হঁসে থাকে, পসৎ, তক।

৫-৫ বচন না চলে, তক ("আঁথি নাহি মেলে" ইহার পূর্বে সন্নিবিষ্ট)।

৬ ইহার পরে ১১ পঙ্কজ তকতে নাই।

৭-১ কে বল এ কাস্ত, তক ২৯২।

৮-৮ এমন ঔষধি, পসৎ; এমনঁ, তক (ঁ)।

৯ বাদ, পসৎ, তক (ঁ)।

১০-১০ দিহ তাহে, তক (ঁ); বা দিহ, ২৯২।

১১-১১ শুনিল যে, ২৯২; শুনিলে এ, তক (ঁ)।

১২ রাধিকা, ২৯২; রাইর, তক (ঁ)।

১০ ধাইয়া, পসৎ, তক (ঁ)।

- ১০ জ্ঞে, ২৯২।
 ১১-১৪ বাহির হইয়া বোলএ চাহিয়া, কেমনে গেলারে ভাই, তক্র (ঁ), ২৯২ (°কোথা
 কে গেলে হে ভাই) ; °কহে এক সখী°, তক্র।
 ১৫-১৬ বাদ, তক্র।
 ১৭-১৮ আসিছি, তক্র; আসিএ, তক্র (ঁ)।
 ১৮-১৯ এইখানে রহ, ২৯২, তক্র (ঁ); কহে হেখা থাক, তক্র।
 ১৯ নিষ্ঠতে, তক্র।
 ২০-২১ বাজ যে হইলাং, পসঃ; °হইবেঁ, তক্র (ঁ); মনের হরিবে ভাসি, তক্র;
 চগুদাস কহে হাসি, তক্র (বট)।
 ২১-২২ বাদ, তক্র। কিন্তু ইহার পরিবর্তে তক্তে “আপন বসন” ইত্যাদি পদটী
 সংজ্ঞবিষ্ট হইয়াছে।

Now, we find that eleven lines beginning with কে বল
 একান্ত ধন্ত্বনি and ending with দেখি লে কেমন জন have been omitted
 in the Parisad version of the song as noted in the Padakalpataru. The editor has, however, given us under different
 readings all the eleven lines included in a version of the song
 that he found in a manuscript which he had consulted. As
 these lines are also found in the Baṭtalā edition of the
 Padakalpataru as well as in other two versions we have noted
 above, we conclude that these lines were in the original song,
 and hence we have adopted the version noted above.

The last eight lines have been condensed into four in the
 Baṭtalā edition of the Padakalpataru in the following form :—

এই বাড়ি হৈতে	আসিছি তুরিতে
কহে হেখা থাক বসি।	
সাজ যে সাজিতে	চলিলা নিষ্ঠতে
চগুদাস কহে হাসি।	

In doing so, the following four lines have been totally
 omitted from this version :—

শুনিয়া নাগরে	ভাসিলা সাগরে
আপন মনেতে খুসী।	

And, চগুদাসে কয়	ধাতৃজ্ঞান হয়
তবে সে চিকিৎসা জানে॥	

But as they are in the Sāhitya Pariṣad edition of Cāṇḍīdāsa, and in the alternative version of the Padakalpataru of the Pariṣad edition, as well as in the University manuscript No. 292, we are in favour of retaining them in the adoptable version of the song.

The most interesting misreading seems to have cropped up in the line କେ ବଳ ଏକାନ୍ତ ଧର୍ମଚରି। The sense seems to be this—Who says that Dhanvantari excels others in his curative capacity, for he even does not know the medicine that can cure the malady of love.

About the form of the song. The version of the Padakalpataru of the Pariṣad edition should be split up into two songs, as has been done in the other versions, otherwise there shall be two Dhruva padas in the same song which is somewhat unusual. There are also examples of the same topic running through two consecutive songs, as in the songs Nos. 80 and 81 of the Pariṣad edition of the Padas of Cāṇḍīdāsa. So this sort of treatment is not without a precedent in the Padāvalī literature.

There is also an important observation which we wish to make in this connection. In the Pariṣad edition of the Padas of Cāṇḍīdāsa, there are fifteen Padas included in the sub-division under the heading of ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣର ସ୍ଵର୍ଗ ଦୌତ୍ୟ (Kṛṣṇa's adventures of love undertaken by his own initiative). It appears to us that these songs have been collected from various pieces of musical compositions each of which was complete in itself. This section has been arranged under sub-sections like ବାଦିଯାର ବେଶେ (in the guise of a gipsy), ଦୋକାନୀ ବେଶେ (in the guise of a shop-keeper), ବାଜିକର ବେଶେ (in the guise of a magician), etc. This shows that the author has tried to deal with the various aspects of Kṛṣṇa's love adventure. But the songs as they have been arranged show that isolated Padas from different pieces have been collected together, without taking care to maintain the connection which each pada bears to the whole piece from which it was picked up. For the

purpose of illustration, let us take up the section under the heading of वादियार बेशे (in the guise of a gipsy). There is only one Pada included in this section, and that is also incomplete. Towards the end of this Pada, we find that Kṛṣṇa asked for a cloth of Rādhā as a reward. It runs thus—

Here Kṛṣṇa has pressed his claim in an admirable manner, holding fast to it inspite of the threats of Rādhā. But what actually came out of the negotiations is not given in this Pada. The author has abruptly finished the song with the Bhanīta of his own without giving us a picture of the final stage of the adventure. Perhaps this was in another song closely following it, but that has not been quoted here.

As a typical illustration of how one topic is continued through a series of Padas, we may take up the sub-section under the heading of দেয়াশিনী বেশে। There are three Padas in this sub-division. The first begins by saying how a দেয়াশিনী or mystic woman came to the land of Vraja. It

ends with the enquiry কোথা হইতে আইলে তুমি এ ব্রহ্মণ্ডে (where have you come from)? The second Pada begins with the answer of Krsna to this query, thus—

ମଧୁରାପୁରେତେ ଧାର୍ମ କପଟେ ବଳୟେ ଶ୍ୟାମ
ଆଇଲାମ ଏହି ବୁନ୍ଦାବନେ । etc.

"Kṛṣṇa said cunningly that his home was at Mathurā, from where he had come to Vṛndāvana," thus maintaining the connection with the first song of this series. The second song ends with an enquiry about the house of Vṛśabhānu, the father of Rādhā—

জিজ্ঞাসিল, কোথা ভানুগুর ।
 দেখিব তাহার ধাম কপটে বলয়ে শ্যাম
 রস লাগি রসিক প্রচুর ॥

In the third song we find that Kṛṣṇa has entered into the house of Rādhā—

Finally Rādhā could recognise Kṛṣṇa in his disguise, and the result, as it usually happens in such cases, was the union of the two—

নিরথি বদন
 শ্যাম চিকণ টিটে ॥
 ধীরি ধীরি করি
 মন্দিরে চলিলা লাজে ।
 চগৌদাস কয়
 বেকত ন করে কাজে ॥
 চিনিল তখন
 বসন সম্ভবি

This is the nature of continuing a topic through a series of songs. This sort of continuity has not been maintained in many of the songs included in श्रीकृष्णव चरण दोऽ। We are, therefore, of opinion that these songs testify to the existence

of more Padas of connected topics of which we know nothing at present.

About the author of the fifteen Padas included in this section. Five of them have clearly the Bhaṇitās of Dvija Caṇḍīdāsa. In the sub-section দেয়াশিনী বেশে, we have, as we have said before, three Padas, of which the first two bear the Bhaṇitā of Dvija Caṇḍīdāsa. Hence, the third, which is connected with this series, may also be taken as the composition of this poet. The first song of the series under the heading of বাদ্মিয়ার বেশে ends also with the Bhaṇitā of Dvija Caṇḍīdāsa. The first song of the sub-section নাপিতানী বেশে is attributed to Dvija Caṇḍīdāsa ; we may, therefore, conclude that the other two songs of this section must also be the composition of this poet. In this way most of the songs of this series may be attributed to Dvija Caṇḍīdāsa. Further enquiry may show what connection has this Dvija Caṇḍīdāsa with Baḍu Caṇḍīdāsa of the pre-Caitanya period.

The adoptable reading of the second part of the song is this—

ভাট্টিয়ারী ।

আপন বসন ৰ	যুচাই ৰ তখন
লেপয়ে ৰ কেশৰ ৰ মাটী ।	
তকল্লবি ৰ ছান্দে	বসন পিঙ্গে
রঙে ৰ যে ৰ চলয়ে হাটি ॥	
মনোহৱ ৰ ঝুলি কাঙ্ক্ষে ।	
তাহার ভিতৱ	শিকড়-নিকৱ ৰ
যতন করিয়া বাঙ্কে ॥ খু ৰ ৰ ৰ ॥	
যুচাইয়া লাজে	চিকিৎসক ৰ ৰ সাজে ৰ ৰ
বসিলা রোগীৰ কাছে ।	
যুচাই ৰ ৰ বসন	নিরখে বদন
রোগ যে ইহার আছে ॥	

বাম হাত ধরি	অঙ্গুলি ১৪ মুড়ি ১৪
দেখে ১৫ ধাতু কিবা ১৫ বয়।	
পিরিতের ১০ বসে	জোরিয়াছে বিষে ১০
পরাম রহে না ১১ রয়।	
হাসিয়া নাগরী	উঠে অঙ্গ মোড়ি
ভাল যে কহিলা বটে।	
বল কি খাইলে	হইব সবলে
বেয়াধি কেমনে ১৬ ছুটে ১৬।	
ওষধ যে ১৭ হয়	মনে করি ভয়
এখনি ২০ খাওয়াইয়া যেতাম ২০।	
ভাল যে ১৮ হইত	জৱ যে ১৯ শাইত
যদি সে সময় পেতাম ২০।	
তখন নাগরী	বুঁধিলা ২০ চাতুরী
টাট সে ২৪ নাগর রাজ।	
বাশুলী ২০ নিকটে ২০	চণ্ডীদাস ঝটে
এমন ২১ কাহার ২১ কাজ।	

ପାଠ୍ୟଅବସ୍ଥା

- ১ বাদ্দি, তক্র (পসং), ২৯২।
 - ২ বরণ, পসং।
 - ৩ ঘৃচাঞ্চা, তক্র ; ঘৃচান, পসং।
 - ৪ লেপেন, পসং ; লেপন, ২৯২।
 - ৫ কেশেতে, পসং।
 - ৬ তকলুক, তক্র (বট) ; যিছাদে, ২৯২।
 - ৭ সঙ্গে, তক্র ; সঙ্গেতে, ২৯২।
 - ৮ বক্ত মনোহর, ২৯২।
 - ৯ মিকড়, পসং ; নিকড়, ২৯২।
 - ১০ বাদ্দি, পসং, ২৯২।
 - ১১ চিকিছক, তক্র (পসং) ; চিকিছার, তক্র (বট)।
 - ১২ কাজে, তক্র (বট)।
 - ১৩ চারে, পসং ; ঘৃচাঞ্চা, তক্র।

- ୧୪-୧୫ ମୋଢ଼ିଆ ଆଙ୍ଗୁଳି, ୨୯୨ ; °ମୋଡ଼ି, ପମ୍ବ ।
 ୧୫-୧୬ ଧାତୁ ଦେ କେମନ, ୨୯୨ ।
 ୧୬-୧୭ ପରିତି ବିଷେ, ଜାର୍ଯ୍ୟାଛେ ଇହାରେ, ତକ୍ର (ପମ୍ବ) ; ପରିତିର ବିଷେ ଜେରେହେ
 ଇହାରେ, ତକ୍ର (ବଟ) ; ପରିତିର ବିଷେ ଇହାରେ ଜାରିଛେ, ୨୯୨ ।
 ୧୭ କିନା, ତକ୍ର (ବଟ), ୨୯୨ ।
 ୧୮-୧୯ କିମେ ବା ଟୁଟେ, ପମ୍ବ ।
 ୧୯ ବାଦ, ତକ୍ର (ପମ୍ବ) ; ସେ, ୨୯୨ ।
 ୨୦-୨୧ ଏଥନେ ଭାଲ ଜେ ହେଁ, ୨୯୨ ; °ଧାଇତାମ, ତକ୍ର (ପମ୍ବ) ।
 ୨୧ ସେ, ପମ୍ବ ।
 ୨୨ ସେ, ତକ୍ର (ବଟ), ୨୯୨ ।
 ୨୩ ପାଇତାମ, ତକ୍ର (ପମ୍ବ) ; ପାଇୟେ, ୨୯୨ ।
 ୨୪ ବୁଝିଲ, ପମ୍ବ, ୨୯୨ ।
 ୨୫ ବାଦ, ତକ୍ର, ପମ୍ବ ।
 ୨୬-୨୭ ବାଙ୍ଗୁଳିର ତଟେ, ୨୯୨ ।
 ୨୮-୨୯ ନହିଲେ ସେମନ, ୨୯୨ ।

5. In the Pariśad edition of Cāṇḍīdāsa the following Pada is attributed to Cāṇḍīdāsa in the following form :—

କାମୋଦ	
ପଦ୍ମତ୍ଥ କାକ	କୋକିଲେର ଡାକ
ଜାଗିଯେ ଯାମିନୀ ଶେଷ ।	
ତୁରିତେ ନାଗର	ଗେଲା ନିଜ ସର
ବୀଧିତେ ବୀଧିତେ କେଶ ॥	
ଅବଶ ଆଲିସେ	ଚେସନା ବାଲିସେ
ସୁମେ ଚଲୁ ଚଲୁ ଅଁଧି ।	
ବସନ ତୃଷଣ	ହେଁରେ ବଦଳ
ତଥନ ଉଠିଯା ଦେଖି ॥	
ଘରେ ମୋର ବାନୀ	ଶାଶ୍ଵତୀ ନବନୀ
ମିଛା ତୋଳେ ପରିବାଦ ।	
ଜାନିଲେ ଏଥନ	ହଇବେ କେମନ
ବଡ଼ ଦେଖି ପରମାଦ ॥	

Song No. 90.

This song is also found in the University manuscripts Nos. 291, 292 and 297, from which we have collected the following adoptable reading :—

ପଦ୍ମଉଧ ୨	କାକ	କୋକିଲେର ୩	ଡାକ ୩
ଶୁଣି ଯେ ୪	ସାମିଲୀ ୫	ଶେଷେ ୫	
ତୁରିତେ ୬	ନାଗର	ଗେଳା	ନିଜ ସର ୬
ବୀଧିତେ	ବୀଧିତେ	କେଶେ ୭	॥
ଆମ ୧୦	ସେ ୧୦	ଟେସିଆ ୧୨	ବାଲିସେ
ସୁମେ	ଚୁଲୁ	ଚୁଲୁ	ଅଁଥି ।
ବସନ ୧୦	ଭୃଷଣ ୧୦	ହ'ଯାଛେ ୧୦	ବଦଳ ୧୦
ତଥନ ୧୦	ଉଠିଯା	ଦେଖି ॥	
ଘରେ ମୋର ବାଦୀ	ମିଚା ତୋଲେ	ଶାଶ୍ଵତୀ	ନନଦୀ
ନା ଜାନି ୧୮	ଏଥନ ୧୯	ପରିବାଦ ୧୯	
ବଡ଼ ଦେଖି	ପରମାଦ ॥	ହଇବେ	କେମନ ୨୦
ଚଣ୍ଡୀଦାସ ବାନି ୨୧	ଶୁନ ୨୨	ବିଲୋଦିନୀ ୨୨	
ତୁମ୍ଭ ୨୦	ବଡ଼ୁଆର ବହୁ ।		
ଶ୍ରୀମର ମୋହନ		ମାୟାର କାରଣ	
ଲଥିତେ	ନାରିବେ	କେହୁ ॥	

পাঠ্যস্তর

୧ ବାଦ, ସକଳ ପୁଣି ।

୧ ପଦ ଆଧ, ୨୯୨, ୨୯୭ ।

৩০০ কোকিলারে ঢাক, ২৯২; কোকি করে রব, ২৯৭।

- ১ জাগিলে পসৎ ; জাগিলে, ২৯১, ২৯২।
- ২ রজনি, ২৯৭।
- ৩ শেষ, পসৎ ২৯১, ২৯৭।
- ৪ উঠিয়া, ২৯৭।
- ৫ ঘরে, পসৎ।
- ৬ কেশ, পসৎ, ২৯১, ২৯৭।
- ৭ অবশ, পসৎ ; আসিয়া, ২৯২।
- ৮ আসিলে, পসৎ, ২৯১, ২৯৭।
- ৯ ঠেমনা, পসৎ ; ঠেকিয়া, ২৯২।
- ১০-১১ আমরি বসন, ২৯৭।
- ১২ হইআ, ২৯১ ; হল্য, ২৯২ ; হয়েছে, পসৎ।
- ১৩ তরতম, ২৯২।
- ১৪ এখনি, ২৯১, ২৯৭।
- ১৫ অপবাদ, ২৯৭।
- ১৬ জানিলে, পসৎ, ২৯৭।
- ১৭ কথন, ২৯১ ; কেমন, ২৯৭।
- ১৮ এখন, ২৯৭।
- ১৯ কহে, পসৎ ; কয়, ২৯১ ; বলে, ২৯৭।
- ২০-২১ শুনলো শুনবী, পসৎ।
- ২২ তুমি যে, পসৎ, ২৯১।

We have another song of this nature in the Pariśad edition of Cāṇḍīdāsa :—

ধানশী

প্রভাত কালের কাক	কোকিল ডাকিল
দেখিয়া রজনী শেষ।	
উঠিয়া নাগর	তুরিতে গেল যে
বাঁধিতে বাঁধিতে কেশ॥	
সই, তোরে সে বলিয়ে কথা।	
সে বঁধু কালিয়া	না গেল বলিয়া
মরমে রহল ব্যথা॥	

ରହିଯା ଆଲିସେ	ଠେସନା ବାଲିସେ
ଚୁଲୁ ଚୁଲୁ ଛୁଟି ଆଖି ।	
ବସନେ ବସନେ	ବଦଳ ହେଁଯେଛେ
ଏଥନ ଉଠିଯା ଦେଖି ॥	
ଘରେ ମୋର ବାନ୍ଦୀ	ଶାଶୁଣ୍ଡୀ ନନ୍ଦୀ
ମିଛା କରେ ପରିବାଦ ।	
ଇହାତେ ଏମନ	କରିବ କେମନ
କି ହୈଲ ପରମାଦ ॥	
ଚଣ୍ଡୀଦାସ କହେ	ମନେର ଆହଳାଦେ
ଶୁନହେ ରାସିକ ଜନ ।	
ସଦା ଜାଳା ଯାର	ତବେ ସେ ତାହାର
ମିଲିଯେ ପିରିତି ଧନ ॥	

Song No. 91.

These two songs are almost similar; the only difference is that in the Song No. 91, we have the following three additional lines—

And there are also variations in the last four lines of the Bhanitās thus—

Song No. 90.

And

চগীদাস কহে	মনের আহলাদে
শুনহে রসিক জন।	
সদা জ্ঞানা যার	তবে সে তাহার
	মিলয়ে পিরিতি ধন॥

Song No. 91.

Besides these differences, these two songs are otherwise almost similar. We, therefore, cannot find what purpose is served by treating them as separate songs. They are rather two different versions of the same original song, and they should be treated as such.

A CRITICAL STUDY OF THE SONGS OF GOVINDADĀS

By

BISWAPATI CHAUDHURI, M.A.

Ramtanu Lahiri Research Assistant, Calcutta University.

The Vaiṣṇava songs as we find them in the standard anthologies, do not always give us correct readings. The editors of these anthologies generally collect them either from manuscripts or from the Kirtaniyās. But none of these sources are reliable.

The manuscripts differ so much in their readings that it is difficult to say which of them represents the correct text. These manuscripts were generally copied by half-educated men; and most of these songs came down to them through the Kirtaniyās, who were even more illiterate than the collectors themselves.

No wonder, therefore, that these manuscripts should contain faulty versions. Sometimes the readings are so misleading and corrupt that one cannot find any sense in them.

The Vaiṣṇava poets were mostly highly cultured men. Their songs were, therefore, occasionally couched in a subtle language, containing fine and beautiful ideas. It is not to be expected that illiterate or half-educated rustics would do full justice to the texts while reproducing them.

As for example, we find the following version of a song of Govindadās in the Vaisnava-padalaharī :

পুরুষোত্তমক
প্রেম পরিবর্তন
পুণ্যবতী পাবই কোই।

We are quite perplexed as to the meaning of the word ପରିପତ୍ରଳ in the line “ଆମ-ପିଯାରୀ ପରିପତ୍ରଳ.” The Padakalpataru gives us a little improved text, but not sensible enough to be accepted as a correct one. The version of the Padakalpataru is :

ପ୍ରାଣ ପିଯାରୀ ପଦବୀପାରିପାହିଲ
ଗୋବିନ୍ଦଦାସ କହ ତୋଇ ॥

We had to consult more than a dozen manuscripts to find out the correct text.

It is the University MS. No. 324 which probably gives us a correct and reliable reading. It runs thus:

ପ୍ରାଣ ପିଯାରୀ ପଦବୀ ପରିପାଳନ
ଗୋବିନ୍ଦଦାସ କହ ତୋଇ ॥

The meaning is quite clear now. "Oh my darling! have respect for his high status (পদবী)." The word পরিপালন literally means "maintain."

The songs of Govindadās, as we know, were extensively sung by the Kirtaniyās, most of which being in Brajabuli were misrepresented by them, as they were not well acquainted with that peculiar language. And the copyists, while collecting these songs from the Kirtaniyās, took them down verbatim.

Then, again, Govindadās was a close follower of Vidyāpati. He imitated the Maithili poet with such perfect skill that sometimes it is very difficult to distinguish his songs from those of Vidyāpati. And whenever the Kīrtaniyās by mistake have put the name of the one in the place of the other in the colophon of a song, it is very difficult to detect the mistake, so similar are their style and composition.

Many songs of Vidyāpati have thus been attributed to his follower Govindadās in the manuscripts and the published

anthologies, and the editors have not made any attempt to correct the mistake.

Thus the song “শুন মাধব রাধা স্বাধীনা ভেল” by Vidyāpati has been attributed to Govindadās in the University MSS. Nos. 324, 327 and 329, while it has been attributed to Jñānadās in the Sāhitya-Parishat MS. No. 201.

Thus we find quite a wilderness of readings in our old manuscripts. The reader will indeed be perplexed if he compares the texts of the various anthologies with those found in the old manuscripts.

In order that textual inaccuracies may be avoided, as far as possible, and the pristine beauty of the poems may be preserved intact, there should be a serious attempt to examine all the available editions of Govindadās and the printed anthologies of Vaiṣṇava songs with the help of the old manuscripts lying in the libraries of the Calcutta University, the Sāhitya-Parishat of Calcutta and other literary institutions.

The present report will show some of the results, arrived at by us by pursuing our studies in this direction.

The song beginning with the line, “শুন শুন মাধব রাধা স্বাধীনা ভেল”—has been found in the Calcutta University Manuscript No. 327, with the name of Govindadās in the colophon. But in the Sāhitya-Parishat Manuscript No. 201 we get the same song with some variations in the reading, attributed to Jñānadās. Thus the difficulty arises as to whom the authorship of the song should be attributed to. This difficulty, however, is solved when we find the song attributed to the great poet Vidyāpati, in such authoritative works as the Padakalpataru, Padāmritasamudra, and Padakalpalatikā.

Vidyāpati is a much earlier poet than Govindadās, so one cannot say that he imitated the latter. Then again the language and style of the song is typical of Vidyāpati, and bears the stamp of his genius in a marked degree.

We find the same song with the name of Jñānadās in the colophon of the Sāhitya-Parishat Manuscript No. 201.

But the claim of Jñānadās is not at all strong, as we find his name in connection with this song only in one manuscript (Sāhitya-Parishat MS. No. 201).

But with Govindadās the case is quite different. We get his name in the colophon of the above song in more than one manuscript (MSS. Nos. 324, 327, 329, Calcutta University). The reason is obvious. Govindadās, as all of us know, was a close imitator of Vidyāpati, just as Jñānadās was a close imitator of Caṇḍīdās. Govindadās has very frequently given new recensions of Vidyāpati's poems. After about two hundred years, which separate the period of Vidyāpati from that of Govindadās, it was found necessary to make new recensions of the former's poems from time to time, in order to adapt them to the needs of the succeeding ages. Govindadās in many cases gave a new garb to the songs of the earlier poet. Hence so often do we find the poems of Vidyāpati and Govindadās forming a tangle in the manuscripts as regards their authorship. We think the above song is a typical example of such a case.

Now let us note the different readings of the song.

শুন মাধব রাধা সাধিনা ভেল ।

—Vaiṣṇava-padalaharī (attributed to Vidyāpati).

শুন মাধব রাধা সোংগাধিনি ভেল ।

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

শুন মাধব হাম রাধা সাধিশু ভেল ।

—C. U. MS. No. 327 (attributed to Govindadās).

আজু রাধা সাধিনা ভেল ।

—C. U. MS. No. 324 (attributed to Govindadās).

শুন মাধব রাধা বোধ না ভেল ।

—Sāhitya-Parishat MS. No. 201 (attributed to Jñānadās).

যত নহি কত পরকারে বুঝায়মু

তবু ধনী উত্তর না দেল ॥

—Vaiśnava-padalahari (attributed to Vidyāpati).

যত নহি কত পরকার বুঝাওল

তইও সমতি মহি দেল ॥

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

অনেক যতন পরকারে বুঝায়লু

তও ধনি উত্তর না দেল ॥

—C. U. MS. No. 327.

মরমহি কত পরকার বুঝায়লু

তব ধনি উত্তর না দেল ॥

—C. U. MS. No. 324.

কত সমুঝাই চৱণ ধৰি সাধল

তবহি উত্তর না দেল ॥

—Sahitya-Parishat MS. No. 201.

তোহারি নাম শুনয়ে যব সুন্দরী

শ্রবণে মুদয়ে দুই পাণি ।

—Vaiśnava-padalahari (Vidyāpati).

তোহারি নাম শুনয়ে যব সুন্দরি

শ্রবণ মুদই দুই পাণি ।

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

তোহারি নাম যত শুনইতে সুন্দরি

শ্রবণে মুদএ দুই পাণি ।

—C. U. MS. No. 324.

তোহারি পিৱীতি যো নব নব মানই

সো অব না শুনয়ে বাণী ॥

—Vaiśnava-padalahari.

তোহারি পিৱীতি যে নব নব মানয়

সে পুচ্ছ অব ন বাণী ॥

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

যো তুয়া পিরিতি কিরিতি করি মানই
সো অব না পুছই বাণী ॥

—C. U. MS. No. 324.

তোহারি কেশ কুসুম তৃণ তাম্বুল
ধরলহি রাইকে আগে ।

—Vaiṣṇava-padalahari.

তোহরি কেশ কুসুম তৃণ তাম্বুল
ধয়লহি রাইকে আগে ।

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

তোহারি কেশ কুসুম তুল তাম্বুল
ধরলহি রাইকো আগে ।

—C. U. MS. No. 327.

কোপে কমল মূখী পালাটি না হেরই
বৈষলি বিমুখ বিরাগে ॥

—Vaiṣṇava-padalahari.

কোপে কমল মুখ পালাটি না হেরল
বৈসলি বিমুখ বিরাগে ॥

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

কোপে কমল মুখ পালাটি না হেরই
বিমুখে রহল বিরাগে ॥

—C. U. MS. No. 327.

রোখে কমল মুখ পালাটি না হেরই
গিম মুড়ি রহল বিরাগে ॥

—C. U. MS. No. 324.

কোপে কমল মুখ পালাটি না হেরল
রহলি বিরাগে অঙ্গ মোড়ি ॥

—Sāhitya-Parishat MS. No. 201.

হেন বুৰি কুলিশ সার তচু অস্তুর
কৈছে মিটায়ব মান ।

—Vaiṣṇava-padalahari.

SONGS OF GOVINDADĀS

7

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

—C. U. MS. No. 327.

—C. U. MS. No. 324.

—Sāhitya-Parishat MS. No. 201.

—Vaisnava-padalahari.

—Mr. Nagen Gupta's edition of the songs of Vidyāpati.

—C. U. MS. No. 327.

—C. U. MS. No. 324.

There is a song in the *Vaiṣṇava-padaṭaharī*, p. 313, beginning with the line “ମରକୁତ ଦରପଣ ବରଣ ଉଜୋର,” attributed to Goyindadās. The same song with some variations in the

reading has been found in the Calcutta University MS. No. 324.

The different versions are noted below :—

ভেল চন্দা—

—Vaiṣṇava-padalahari.

ভেল চন্দনা—

—C. U. MS. No. 324.

সহই না পারিয়ে—

—Padakalpataru.

সহই না জায়ই—

—C. U. MS. No. 324.

তৈরখনে—

—Padakalpataru.

তব ধরি—

—Vaiṣṇava-padalahari.

তৈরখনে—

—Padāmritasamudra.

সহজেই শেজি কমল দল পাতি—

—Vaiṣṇava-padalahari.

সাজই শেজ কুমুম দল পাতি—

—C. U. MS. No. 324.

সাজহ শেজ কুমুম দল পাতি—

—Padāmritasamudra.

Of the last three versions quoted above, that of the Padalahari does not seem to be happy. The word সহজেই has nothing to do with the words following it. It should be সাজই as we find it in the version of the University MS. No. 324, as also in that of the Padāmritasamudra.

There is a song in the Padakalpataru, beginning with the line “গুরুজন নয়ন বিধৃত্ত মন্ত্ৰ।” The same song with some

variations in the reading has been found in the Calcutta University Manuscript No. 327.

The different versions are noted below :—

ରସ ଧାର୍ମକେ—

Padakalpataru and Padalahari.

ରସ ଆବେଶେ—

C. U. MS. No. 327.

ଚଲଲି ନିତଷ୍ଟନୀ ହରି ଅଭିସାର ।

Padakalpataru and Padalahari.

ଚଲଲ ନିତଷ୍ଟନୀ ହରି ଅଭିସାରେ ।

C. U. MS. No. 327.

ଚଲୁ ଗଜଗାମିନୀ ହରି ଅଭିସାରେ ।

Padāmritasamudra.

ତେଜଳ ମଣିମୟ ଗୀମକ ହାର ।

Vaiṣṇavapadalahari.

ତୋଡ଼ଳ ମଣିମୟ ଗୀମକ ହାର ।

Padāmritasindhu.

ଭରମେ ଭେଲ ଭୋରି ।

C. U. MS. No. 327.

ଭରମ ଭରେ ଭୋରି ।

Padāmritasamudra.

ନିନ୍ଦୟେ ପୀନ ପଯୋଧର ଜୋଡ଼ି ।

C. U. MS. No. 327.

ନିନ୍ଦହି ପୀନ ପଯୋଧର ଗୋରୀ ।

Padāmritasamudra.

The song beginning with the line “ଆଦରେ ଆଗୁରି ରାଇ ହନ୍ଦୟେ ଥରି.....” has been found in the Vaiṣṇavapadalahari and the Calcutta University Manuscript No. 324.

The different readings are noted below :—

ଜାମୁ ଉପରେ ପୁନ ରାଖି ।

Vaiṣṇavapadalahari and Padakalpataru.

জানু উপরে পুন জানু রাখি ।

C. U. MS. No. 324.

Of the above two versions we prefer the version of the Vaiṣṇavapadalahari and Padakalpataru. The preceding lines are “আদৰে আগুসৰি রাই হৃদয়ে ধৰি” Thus we find, Krishna embraced Radha first and then “জানু উপরে পুন রাখি”—placed her on his lap (according to the version of the Vaiṣṇavapadalahari). But according to the version of the University MS. No. 324 Krishna first embraced Radha and then placed one of his knees on the other, which carries no sense at all. The interpretation that Krishna placed his own knees on those of Radha is also absurd, for in the next line we get “নিজ কর কমলে চৱণ যুগ মুছই...”, i. e., “He cleansed the feet of Radha with his lotus-like hands.” Thus we can reject the version of the University Manuscript so far as this line is concerned.

চৱণ যুগ মুছই—

Vaiṣṇavapadalahari and Padakalpataru.

চৱণ নিরমঙ্গই—

C. U. MS. No. 324.

হেৱই—

Vaiṣṇavapadalahari.

নিৱথই—

C. U. MS. No. 324.

সব দুখ মিটই—

Padakalpataru and Padalahari.

সব দুখ নিৱসএ—

C. U. MS. No. 324.

হিমকৰ শীতল—

Vaiṣṇavapadalahari and Padakalpataru.

হিম সম শীতল—

C. U. MS. No. 324.

বদনে তাম্বুল পূরি—

Padakalpataru and Padalahari.

রাই বয়ান হেরি—

C. U. MS. No. 324.

গোবিন্দদাস ভণ নিতি নব নৃতন

রাইক অমিএগা সিনান ॥

Vaiṣṇavapadalahari and Padakalpataru.

গোবিন্দদাস কহ নাহ রসিক পণ

রাইক অমিএগা সিনান ॥

C. U. MS. No. 324.

গোবিন্দদাস কহে কামুক আরতি যত

রাইক অমিএগা সিনান ॥

C. U. MS. No. 327.

The song beginning with the line “বদন না কর মলিন ছান্দ” has been found incorporated in the Calcutta University Manuscript No. 324. The same song with some variations in the reading has been found in the Vaiṣṇavapadalahari and Padakalpataru.

The different versions are noted below :—

বাদে কি আওয়ে পুণমিক চান্দ ।

Padakalpataru and Padalahari.

বাদে আওয়ে জানি পুণমিক চান্দ ।

C. U. MS. No. 324.

বাদে জিয়ায়সি পুণিম চান্দ ।

Padāmritasamudra.

রাই হে তেজহ মান—

Padalahari.

রাই হে অব তেজহ মান—

C. U. MS. No. 324.

রাই হে অব তেজহ মান—

Padakalpataru.

ରାଇ ହେ ଅବହୁ ତେଜିହ ମାନ—

Padāmritasamudra.

ଭାଙ୍ଗ ଭୁଜଙ୍ଗି ରହ ଆଗୋର—

Vaiśṇavapadalaharī and Padakalpataru.

ଭାଙ୍ଗ ଭୁଜଙ୍ଗି କାହେ ରହଲ ଆଗୋର—

Padāmritasamudra.

ଭାଙ୍ଗ ଭୁଜଙ୍ଗ ତାହେ ରହଲ ଆଗୋର—

C. U. M S. No. 324.

କି ଫଳ ତାହେ ଏତହଁ ରୋଷ ।

Vaiśṇavapadalaharī.

କି ଫଳ ମୋହେ ଏତହଁ ରୋଷ ।

Padāmritasamudra.

କି ଫଳ ମୋହେ ଏତ ଅଭିରୋଷ ।

C. U. M S. No. 324.

ବଚନ ଅରିଯ ବିନେ ଯୋ ନାହି ଜୀଯେ ।

Padakalpataru and Padalaharī.

ଚରଣ ତୁୟା ବିଶୁ ଯେ ନାହି ଜିଏ ।

C. U. M S. No. 324.

ଗୋବିନ୍ଦଦାସ ଚିତେ ଏଇ ହାସ ।

ଏଜନ କରଯେ ମାନ ଅଭିଲାଷ ॥

Vaiśṇavapadalaharī and Padakalpataru.

ଗୋବିନ୍ଦଦାସ ଚିତେ ଏଇ ହାସ ।

ଏଜନ କରଯେ ଆନ ଅଭିଲାଷ ॥

C. U. M S. No. 324.

ଗୋବିନ୍ଦଦାସ ଚିତେ ଏଇ ହାସ ।

ଏଜନ କରଯେ ମାନ ଅଭିଲାଷ ॥

Padāmritasamudra.

We think the version of the University Manuscript is faulty. The expression ଆନ ଅଭିଲାଷ should be ମାନ ଅଭିଲାଷ, as we get it in the version of the Vaiśṇavapadalaharī, Padakalpa-

taru and Padāmritasamudra. In the preceding lines Krishna entreats Radha to shake off her anger. He says—"I, who am but a servant of yours, am notorious for my faults; so does it behove you to get angry with a man like me?"

জগতে বিদ্বিত দাসক দোষ ।

কি ফল তাহে এতছু রোষ ॥

Now the poet Govindadās says, "it seems most curious and amusing to me that Radha should want to be flattered by a man like Krishna, who is already a puppet in her hands."

গোবিন্দদাস চিতে এহ হাস ।

এজন করয়ে মান অভিলাষ ॥

But we do not understand how it can be আন অভিলাষ instead of মান অভিলাষ, as we find it in the above version of the Manuscript.

The song beginning with "পচমিনি পুণ পরবোধন্ত তোয়"—has been found in the Padakalpataru and in the Calcutta University MS. No. 324. The two versions vary much in readings. The variations are noted below:—

পামৰী পাতরে রোয় ।

Vaiṣṇavapadalahari.

কামিনী কাতরে রোয় ।

C. U. MS. No. 324.

The version of the Vaiṣṇavapadalahari seems faulty. It is not in keeping with the sense and spirit of the whole poem. On the other hand we get quite a sensible reading in the version of the Padakalpataru.

পুছই পহিলে পাণি উলটায়সি ।

Padakalpataru.

পুছইতে পহিলে পাণি উলটায়সি ।

C. U. MS. No. 324.

পাণি উলটায়সি—

Vaiṣṇavapadalahari.

পাণি পালটায়সি—

C. U. MS. No. 324.

প্রাণ পিয়ারী পরিপলহ—

Vaiṣṇavapadalaharī.

প্রাণ পিয়ারী পদবি পরিপালহ—

C. U. MS. No. 324.

প্রাণ পিয়ারী পদবী পরিপালহ—

Padakalpataru.

Of the last three versions, that of the Vaiṣṇavapadalaharī carries no sense at all, while the version of the University MS. is quite clear in its sense. The meaning is—"Oh my darling, you should (at least) honour his high status."—"প্রাণ পিয়ারী পদবি পরিপালহ।" In this song the female attendants of Radha are advising her to shake off all her anger, and to forgive Krishna. They say—"Who is so lucky among women, that can enjoy the love of a পুরুষোত্তম (the most qualified among men)? "পুরুষোত্তমক
প্রেম পরিরস্তণ পুণ্যবতী পাবই কোই।" Thus it is quite clever of Govindadās to advise Radha to treat Krishna more honourably, remembering his high status (পদবী), if not anything else. The version of the Padakalpataru is "পদবী পরিপালহ," which, we think, is a misprint. It should be পদবী পরিপালহ।

There is a song in the Vaiṣṇavapadalaharī, beginning with "পহিল সন্তানে চিরঅমুরাগী।" The same song with some variations in the reading is to be found in the Calcutta University MS. No. 324.

The different readings are noted below :—

মিলল দুহঁ তমু গলে গল লাগি।

Vaiṣṇavapadalaharī

মীলল দুহঁ দুহার গলে গলে লাগি।

C. U. MS. No. 324.

Of the above two versions, we prefer the former. Both the versions are correct so far as their sense is concerned. But the rhythm in the former version is more perfect than in the latter, and so we accept it.

তঁহি প্ৰিয় সঙ্গনী পৱন রসালা ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

কোই প্ৰিয় রঞ্জনী পৱন রসালা ।

C. U. MS. No. 324.

দুহঁ গলে দেয়ল এক ফুল মালা ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

দুহঁ গলে দেয়ল দুহঁ ফুল মালা ।

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the Padalaharī is more sensible and expressive than that of the Manuscript. According to the version of the Manuscript one of the companions of Radha threw round the necks of Radha and Krishna two (separate) garlands of flowers.

While according to the version of the Vaiṣṇavapadalaharī the idea is that one of the companions of Radha threw a single garland of flowers round the necks of Radha and Krishna. We think this is more suggestive and more in keeping with the spirit of the whole song. Then again if we read the next line a little carefully we cannot but accept the version of the Padalaharī, (*i. e.*, the version that a single garland of flowers was thrown round the necks of Radha and Krishna). The next line is—“টুটহঁ জানি দুহঁ পড়লহি বন্ধ !” They had to remain very close to each other, knowing that even the least movement would tear the garland. This would have no meaning if they were not tied with a single garland. If two separate garlands were thrown round their necks the question of these being torn could not arise. The version of the Padalaharī is thus to be preferred.

সংখী বচন—

Vaiṣṇavapadalahari.

দৃতি বচন—

C. U. MS. No. 324.

দৃহঁ গল মাল—

Vaiṣṇavapadalahari.

দৃহঁ অঙ্গ মাল—

C. U. MS. No. 324.

রতিপতি জানি কভু না কর বিভঙ্গ।

Vaiṣṇavapadalahari.

রতিপতি জানি করয়ে নানা রঙ্গ।

C. U. MS. No. 324.

Here also the version of the Padalahari seems more sensible than that of the Manuscript.

The preceding line is “ঐচন চিরদিন রহ অঙ্গ অঙ্গ” —“ May the happy pair remain ever in each other's embrace.” After this the line “রতিপতি জানি করয়ে নানা রঙ্গ”—“ May the God of Love always play frolics with them,” is not a very happy one.

According to the version of the Padalahari the poet says, “May the happy pair remain ever in each other's embrace and may the God of Love never separate them.” We think this version is more in keeping with the spirit and sense of the song. Our point will be more clear if we look at the next line—“ঐছে প্রেম কভু না হয় বিচ্ছেদ” —“ May this love know no separation.”

ঐছে প্রেম কভু না হয় বিচ্ছেদ।

Vaiṣṇavapadalarī,

ঐচন পিরিতি কভু না হউ বিচ্ছেদ।

C. U. MS. No. 324.

There is a song in the Vaiṣṇavapadalaharī beginning with the line—“তুহুঁ রহ সুন্দরি বাসক গেহ।” The same song with some variations in the reading has been found in the Calcutta University MS. No. 324.

The different readings are noted below :—

তুহুঁ রহ সুন্দরি বাসক গেহ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

তুহুঁ রহ গরবিনি বাসক গেহ।

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the MS. is more in keeping with the spirit of the song. The song belongs to that class of poems which is called মান-ভঙ্গনের পালা by the Vaiṣṇavas (a class of poems in which the lover entreats his lady-love most humbly to shake off her anger and to forgive him). Now, in these songs the lady-love generally is depicted as a very proud lady and not easily to be satisfied. So the word গরবিনি is more appropriate than the word সুন্দরী।

যো ভিগি আওল শাঙ্গন মেহ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

সো ভিগি আওল শাঙ্গন মেহ।

C. U. MS. No. 324.

We think the word যো in the version of the Padalaharī is not correct, though in the version of the Padakalpataru also we get the same word in the beginning of the line. We think both these anthologies are incorrect in this point. It should be সো as we get it in the version of the University MS. No. 324. The preceding line is “তুহুঁ রহ গরবিনি বাসক গেহ।” “Oh proud lady! you are quite safe in your private chamber.” Add to this the version of the Manuscript—“সো ভিগি আওল শাঙ্গন মেহ।” “While he comes quite drenched in the rain,” and we get quite a sensible reading. It is difficult to understand how it can be “যো ভিগি আওল,” as we get it in the version of the Padakalpataru and the Vaiṣṇavapadalaharī.

যো তরি আওল পাথৰ পঞ্চ ।

Vaiṣṇavapadalaharī and Padakalpataru.

উতরি আওল পাথৰ পঞ্চ ।

C. U. MS. No. 324.

Here also “যো তরি” carries no sense. It should be উতরি as we get it in the University MS. or সো তরি।

এ ধনি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

এ সখি—

C. U. MS. No. 324.

ঘল মল দামিনী যামিনী ঘোৱ ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

ঘলকৃত দামিনী যামিনী ঘোৱ ।

C. U. MS. No. 324.

না জানিয়ে কোই আৱাধল কান ।

Vaiṣṇavapadalaharī.

কো ধনি না জানি আৱাধল কান ।

C. U. MS. No. 324.

The song beginning with “গুন বহুবল্লভ কান”, has been found in the Vaiṣṇavapadalaharī, as well as in the Calcutta University MS. No. 324. But the two versions differ much in their readings.

শ্রীগান্ধার—

Vaiṣṇavapadalaharī.

বৰাড়ী—

C. U. MS. No. 324.

ৱসিক সুজান—

Vaiṣṇavapadalaharī.

চতুৱ সুজান—

C. U. MS. No. 324.

চতুৱ সুজান—

Padāmritasamudra.

পায়বি পিৱাতি উপেখ—

Vaiṣṇavapadalahari.

পামৰী পিৱাতি উপেখ—

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the Manuscript is correct. The word পায়বি carries no sense here. It should be পামৰী। The whole sentence is this—“পামৰী পিৱাতি উপেখ আওলি কুলবতী দেখি।” “ You who (formerly) used to mix with wicked women, has now come to make love with a domestic lady of noble birth.” But we cannot draw any sense if we read the line with পায়বি। Thus we accept the reading of the Manuscript here.

দেখি তুয়া এ সব কাজ—

Vaiṣṇavapadalahari.

শুনইতে ছ্রিচন কাজ—

C. U. MS. No. 324.

যো পদ পৱশক আশে—

Vaiṣṇavapadalahari.

যো পদ পক্ষজ পৱশক আশে—

C. U. MS. No. 324.

কৱসি—

Vaiṣṇavapadalahari.

কৱলি—

C. U. MS. No. 324.

যাক হৃদয়ে যত সাধে—

Vaiṣṇavapadalahari.

যাহাক হৃদয়ে এত সাধে—

C. U. MS. No. 324.

Of the last two versions we prefer the version of the University Manuscript. The preceding line is “ছিয়ে ছিয়ে বিনগধ
রাধে”—“Shame to that love-stricken Radha.” If we add the version “যাক হৃদয়ে এত সাধে?” “ Whose heart can bear so much?” we get quite a sensible reading. We do not understand how

it can be “যত সাধে” instead of “এত সাধে”! We should therefore accept the version of the Manuscript. In the Padakalpataru also we get “যত সাধে”!

ধিক ধিক তোহারি পিরীতে—

Vaiṣṇavapadalahari.

ধিক রহ তুহারি চরিতে—

C. U. MS. No. 324.

The song beginning with the line “আদরে বাদর করি কত
বরখসি বচন অমিয়া রস ধার” has been found in the University
MS No. 324. The same song with some variations in the
reading is to be found in the Vaiṣṇavapadalahari and the
Padakalpataru.

The different readings are noted below :—

যো রস সাগরে—

Vaiṣṇavapadalahari.

সো রস সায়রে—

C. U. MS. No. 324.

ডুবি মরত জন্ম—

Vaiṣṇavapadalahari.

ডুবি মরত পুন—

C. U. MS. No. 324.

Of the last two versions quoted above we think the
version of the Padalahari is more correct. The version of
the Manuscript is this :—

সো রস সায়রে

ডুবি মরত পুন

পুণ ফলে পায়ন্ম পার।।

First of all the two পুনs placed side by side produce
a monotonous sound. Then again the first পুন has got no
force here. We think the word জন্ম (as if), as we get it in
the version of the Padalahari, is more appropriate.

সঙ্গীত ঘনোরথ ফাঁদে—

Vaisnava padalahari.

সঙ্গীত মনমথ কাদে—

C. U. MS. No. 324.

Here we think the version of the Manuscript is more correct. The whole sentence is this:—

“କି ଫଳ ଇଞ୍ଜିନ୍ ନୟନ ତରଞ୍ଜିତ
ସମ୍ମ୍ରାଟ ମନମଥ ଝାଡ଼େ ।”

"What is the use of suggestive gestures, side glances and music, the very noose of the God of Love, when your heart is crowded with thousands of young ladies?" ("নাগরী লাখ ভৱল তুয়া অন্তর")! Thus we find, the expression মনমথ ফাঁদ (the noose of the God of Love) is very suggestive here. The expression "মনোরথ ফাঁদ" as we find in the version of the Vaiṣṇavapadalaharī and the Padakalpataru is not at all happy. It carries no sense so to say. So we accept the version of the Manuscript here.

তুল্ল নাগর গুরু
মোরে পরাওলি
কপট প্রেয়ময় বাঁধে ॥

Vaiṣṇavapadaharī.

C. U. M. S. No. 324.

ରୁସିକ ରସେଶ୍ଵର—

Vaiṣṇavapadalaharī.

ରୁସିକ ଶିରୋମଣ—

C. U. MS. No. 324.

ରୁସିକ ଶିରୋମଣି—

Padakalpataru.

There is a song in the Vaiṣṇavapadalaharī beginning with “জলদহি জলদ বিজুরি মিঠি তাপক.....” We have found the

same song incorporated in the Calcutta University MS. No. 324 with some variations in the reading.

The different readings are noted below :—

নয়ন রসায়ন—

Vaiṣṇavapadalahari.

লোচন রোচন—

C. U. MS. No. 324.

রাধা মাধব ভাতি—

Vaiṣṇavapadalahari.

দেখ সখি রাধা মাধব ভাতি—

C. U. MS. No. 324.

আলিঙ্গিত—

Vaiṣṇavapadalahari.

আলিঙ্গই—

C. U. MS. No. 324.

পিরীতি উনমাদ—

Vaiṣṇavapadalahari.

মদন উনমাদ—

C. U. MS. No. 324.

গোবিন্দদাস কহে অধিক রস আবেশে

কিয়ে নায়ক পরমাদ ॥

Vaiṣṇavapadalahari.

গোবিন্দদাস কহ অধিক রস আবেশে

কিয়ে না কর পরমাদ ॥

Padakalpataru.

গোবিন্দদাস ভণ হেন লএ ময়ু মন

অতি রসে অতি পরমাদ ॥

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the Manuscript is more correct than that of the Vaiṣṇavapadalahari.

The preceding line is—“ଦୁଇ ମଦନ ଉନମାନ”—“The two (Radha and Krishna) were mad with passion.” Now, in the version of the Vaiśnavapadalahari, the poet Govindadās says that having too much indulged in passion the lover (Krishna) was in troubles—“ଅଧିକ ରସ ଆବେଶେ କିଯେ ନାୟକ ପରମାଦ” But in the preceding line we find that both Radha and Krishna were mad with passion. So it is not at all happy to mention the condition of the lover, Krishna, only, totally forgetting Radha, whose condition was in no way better than that of her lover.

We think the version of the Manuscript is more correct. In this version the poet Govindadās says—“হেন লয় মোৱ মনে অতি
রসে অতি পৰমাদা।”—“I think too much passion is always
dangerous.” This reading we prefer to that of the Vaiṣṇava-
padalahari. The version of the Padakalpataru is also quite
sensible.

ଗୋବିନ୍ଦଦାସ କହ ଅଧିକ ରୁସ ଆବେଶେ
 କିଯେ ନା କର ପରମାଦ ।
 Padakalpataru.

The poet Govindadās says—"I fear lest they should create danger by too much indulgence in passion." We may accept this reading also.

There is a song in the Vaiṣṇavapadalahari beginning with “କାଳନ ମଣିମୟ ଜନ୍ମ ନିର ମାଓଳ.....” We find the same song incorporated in the Calcutta University MS. No. 324 with some variations in the reading.

The different readings are noted below :—

ବୁଦ୍ଧି ମଣିଲ ସାଜ—

Padalahari.

ବୁଦ୍ଧି ମଣି ମଣ୍ଡଳି ସାଙ୍ଗ—

C. U. MS. No. 324.

শ্যামর নটরাজ—

Padalahari.

শ্যামর নটবররাজ—

C. U. MS. No. 324.

Of the two versions “শ্যামর নটরাজ” and “শ্যামর নটবররাজ” we prefer the reading শ্যামর নটবররাজ to the other. Both the versions carry the same sense and meaning, but the latter, *i.e.*, শ্যামর নটবররাজ, is more correct from the standpoint of Prosody. It is more correct in rhythm than the other. Our point will be more clear if we read the line along with its preceding lines. The line শ্যামর নটরাজ is not in perfect accord with the preceding line—“রঘণী মণ্ডল সাজ ।”

দৃহঁ দৃহঁ তনু বাধ—

Vaiṣṇavapadalahari.

দৃহঁ দৃহঁ তনু তনু বাধ—

C. U. MS. No. 324.

Here also the version of the Manuscript gives us a better reading so far as its rhythm is concerned.

মধুকর ধরু শ্রতি ভাষ ।

Vaiṣṇavapadalahari.

মধুকর ধরু যতি ভাষ ।

C. U. MS. No. 324.

There is a song in the Vaiṣṇavapadalahari beginning with “বাজত ডম্ফ রবাৰ পাখোয়াজ ।” The same song with some variations in the reading has been found in the Calcutta University MS. No. 324.

বাজত ডম্ফ—

Vaiṣṇavapadalahari.

বাজত ডমক—

C. U. MS. No. 324.

ତାଳ ତରଳ ଏକୁ ମେଲି—

Vaiṣṇavapadalahari.

କରତଳ ତାଳ ତରଳ ଏକ ମେଲି—

C. U. MS. No. 324.

କାର କାର ନୟାନେ ନୟାନେ କରୁ କେଳି—

Vaiṣṇavapadalahari.

କରେ କରେ ନୟାନେ ନୟାନେ କରୁ କେଳି—

C. U. MS. No. 324.

ନୌବି ଖସତ ଅରୁ କବରୀକ ବନ୍ଧ—

Vaiṣṇavapadalahari.

ଖସତ କବରୀ ନୌବି ବନ୍ଧ—

C. U. MS. No. 324.

Variations in readings in regard to the song beginning with “କାଲିନ୍ଦୀ ତୌର ସ୍ଥିର ସମୀରଣ, etc.....” are given below :—

ମଧୁର ନିଧୁବନେ—

Vaiṣṇavapadalahari.

ମଧୁବନେ ନିଧୁବନେ—

C. U. MS. No. 324.

ମୁଗ୍ଧ ମୁରାରି—

Vaiṣṇavapadalahari.

ଲୁବଧ ମୁରାରି—

C. U. MS. No. 324.

ମନ୍ଦାଥେ ଲାଗଲ ମନ୍ଦାଥ ଧନ୍ଦ—

Vaiṣṇavapadalahari.

ମନ୍ଦାଥେ ଲାଗଲ ମନମଧେ ଧନ୍ଦ—

C. U. MS. No. 324.

ଲାଜେ ଲୁକାଲେ—

Vaiṣṇavapadalahari.

ଲାଜେ ଲୁକାଯଳ—

C. U. MS. No. 324.

উয়ল গগন

সঘনে ব্রজনী কর ।

উয়ল গগন

Vaisnava padalahari.

স্বগণে রঞ্জনী কর ।

Padakalpataru.

Of the last two versions we prefer the version of the Padakalpataru.

The idea contained in the version of the Padalahaři is not very happy. To qualify the rising of the moon by the adverb सघने is not at all happy. We think अग्ने is more expressive than सघने here. The moon appeared in the sky with her attendants (अग्न) the stars. Our point will be more clear if we read the next line—

ତାର୍କାଗଣ ସମେ

ତାରାପତି ହେମି

ଲାଜେ ଲୁକାଲେ ଦିନମଣି କୁଣ୍ଡି ।

গোবিন্দদাস পত্র

জগমন মোহন

বিহুই ভেল কলপ সম রাতি ॥

Vaisnavapadalahari.

গোবিন্দদাস পত্র

জগমন মোহন

ବିହନେ ଭେଲ କଳପ ସମ ରାତି ॥

Padakalpataru.

We think the version of the Padakalpataru is faulty. The song describes the union of Radha and Krishna. So it is absurd to say that without Krishna, the night seemed to them as long as a *kalpa*.

Regarding the song “শৱত চন্দ পবন মন্দ etc.....” we get the following variations in the reading :—

କାନ୍ତାଡ଼ୀ—

Vaisnava padala hari.

କଲାଗ-ପଠ୍ଟାଳ—

শ্যাম মোহন শোহন কাতি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

শ্যাম মোহন মদন মাতি—

C. U. MS. No. 324.

মনহি মনহি আপা সেঁপি—

Padalaharī.

মনহি মনহি আপন সেঁপি—

C. U. MS. No. 324.

We think the word “আপন” is more sweet and agreeable to the ear than “আপা,” as we get it in the version of the Padalaharī. Moreover the word আপা slightly breaks the rhythm of the line.

কম কনক লোলনি—

Vaiṣṇavapadalaharī.

মুরলী কন লোচনী—

Padakalpataru.

মুরলী কল কলোলিনী—

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the MS. is correct. The versions of the Vaiṣṇavapadalaharī and the Padakalpataru seem faulty. Our point will be clear if we just read the three versions in connection with their preceding line “তাহি চলত ধীহি বোলত।”

Thus we get the three versions :—

তাহি চলত ধীহি বোলত

কম কনক লোচনী।

Padalaharī.

তাহি চলত ধীহি বোলত

মুরলীক কম লোচনী।

Padakalpataru.

তাহি চলত ধীহি বোলত

মুরলীকল-কলোলিনী।

C. U. MS. No. 324.

The versions of the Padalahari and Padakalpataru are faulty. “The milk-maids went wherever they were directed by the কম কনক-লোচনী—Radha. But it was Krishna whom the milk-maids were following. Of course কম কনক লোচনী might be used here as an adjective of Krishna; for the Vaisnava poets are not very strict regarding grammar. But the expression কনক-লোচনী is not at all happy. To compare the colour of one’s eyes with that of gold is not at all sensible and expressive.

The version of the Padakalpataru is quite unintelligible, so we reject it altogether.

We think the version of the Manuscript is quite sensible. “The milk-maids went wherever they were directed by the flute, which was producing a sweet liquid sound like that of a stream (মুরলী কলকলোলিনো).

একু কৃগুল দোলনী—

Vaisnavapadalahari.

একু কৃশুল দোলনী—

C. U. MS. No. 324.

We think the version of the Vaisnavapadalahari is more correct. We prefer it to that of the Manuscript. According to the version of the Manuscript, the milk-maids were running wild after their lover Krishna with single knots of hair hanging. This is not at all happy. It gives us no idea of their wild movements. While the version “একু কৃগুল দোলনী” is quite in keeping with the spirit of the whole song. According to this version—the milk-maids were running wild after their lover Krishna, each with only one earring hanging. So mad were they with passion and so wildly were they running after their lover that they did not even care to

lose earring, which probably had fallen down from their ears while they were running recklessly after their lover Krishna, forgetful of everything else. Or it might be that in hurry they forgot or did not find time to wear both the earrings. We get a similar expression in the preceding line—“পায়ে রঞ্জিত মঞ্জীর একু”—“There was only one মঞ্জীর (a kind of foot-ornament) adorning her foot.”

পবনে শিথিল সিঁথির বন্ধ—

PadalaharI.

পবনে শিথিল নৌবির বন্ধ—

C. U. MS. No. 324.

There is a song in the Vaiṣṇavapadalaharī beginning with “বিপিনে মিলল গোপনারী।” The same song with some variations in the reading is to be found in the Calcutta University MS. No. 324. The different readings are noted below :—

প্ৰেম সিঙ্গু গাহিনী—

VaiṣṇavapadalaharI.

মদন সিঙ্গু গাহিনী—

C. U. MS. No. 324.

কাহে আওলি কানন ওৱ—

PadalaharI.

কাহে পাওলি বিপিন ওৱ—

C. U. MS. No. 324.

কবৰী বন্ধ—

VaiṣṇavapadalaharI.

নৌবি বন্ধ—

C. U. MS. No. 324.

Variations in the reading in regard to [the song “যব ধনী
ঘর সঙ্গে ভেল বাহির.....”]

যব ধনী ঘর সঙ্গে ভেল বাহির—

Padalahari.

যব ধনী ঘর সঙ্গে ভেল বাহার—

C. U. MS. No. 324.

We prefer the word বাহার to the word বাহির। The word বাহির is not in perfect rhyme with the word অনিবার in its preceding line.

বৱধে—

Padalahari.

বৱিধে—

C. U. MS. No. 324.

জলদ অনিবার—

Padalahari.

জল অনিবার—

C. U. MS. No. 324.

দিশ দরশায়ল মদন দিশার—

Padalahari.

দৌপ দরশায়ল মদন দিশার—

C. U. MS. No. 324.

We prefer the version of the MS. According to this version, the God of Love himself showed the way with the help of a lamp. The other version—“দিশ দরশায়ল মদন দিশার”—is not at all clear.

এতহ দূর হৱিত মিলু গোরী—

Padalahari.

এতহ ছুতৱ তুরিতে মিলু গোরী—

C. U. MS. No. 324.

চলইতে খেলরে সঘন মেহি পঙ্ক—

Padalahari.

চলইতে খলাই সঘন মহি-পঙ্ক—

C. U. MS. No. 324.

Of the last two versions the version of the Padalahari is faulty. The word খেলরে carries no sense here. We accept the version of the Manuscript—"চলইতে খলাই সঘন মহি-পঙ্ক"—"There was slip of the feet every now and then on the muddy road." The word খলাই comes from the Sanskrit root 'ঞ্চল'—to slip.

কনক দণ্ড বলি ধৰু কত বেরি—

Padalahari.

কনক দণ্ড ঝঁচি ধৰু কত বেরি—

C. U. MS. No. 324.

Of the above two versions we prefer the version of the Padalahari. If we but once look at the preceding line we shall have no hesitation in accepting this version, rejecting the version of the Manuscript. The preceding line is—"উঠিতে ফণীমণি উজোর হেরি....." The idea is, Radha's feet slipped and she fell on the road. Now while she was rising, she found in the darkness the bright gem on the head of a serpent. Next comes the line "কনক দণ্ড বলি ধৰু কত বেরি।" Seeing the serpent with the bright gem shining on its head, Radha took it for a golden stick and held it as a support. This is quite clear. The word ঝঁচি in the version of the Manuscript carries no sense at all.

ঐছনে সোপমু তৈছে নিজ দেহ—

Vaiṣṇavapadalahari.

ঐছন কুঞ্জে মিলল তুহুঁ পাশ—

C. U. MS. No. 324.

অপরাপ ঐছন তোহারি স্বলেহ—

Vaiṣṇavapadalahari.

କୋ ଜାମେ କୈଛନ ତୋହାରି ସୁଲେହ—

Padāmritasamudra.

ଗୋବିନ୍ଦଦାସ ଭରମ ଦୂରେ ଗେଲ—

Vaiśnavapadalahaṛi.

ଦୂରହି ଦୂରେ ରହ ଗୋବିନ୍ଦଦାସ—

C. U. MS. No. 324.
